COLEÇÃO ESPÍRITO DO NOSSO TEMPO

1. A SOCIEDADE ABERTA E SEUS INIMIGOS (2 vols.) — KARL R. POPPER
   Tradução de MILTON AMADO.
2. A CONDUTA DA VIDA — LEWIS MUMFORD
   Tradução de NEIL R. DA SILVA.
3. A LIBERDADE DO HOMEM — PAUL WEISS
   Tradução de NEIL R. DA SILVA.
4. O ROMANCE AMERICANO — CARL VAN DOREN
   Tradução de NEIL R. DA SILVA.
5. PANORAMA DO ROMANCE AMERICANO — EDWARD WAGENKNECHT
   Tradução de ESTHER DE CARVALHO.
6. HARMONIA POLÍTICA — JOÃO CAMILO DE O. TÔRRES
7. MANIFESTO DEMOCRÁTICO — FERDINAND PEROUTKA
   Tradução de NEIL R. DA SILVA.
8. A CULTURA DAS CIDADES — LEWIS MUMFORD
   Tradução de NEIL R. DA SILVA.
9. O NOME SECRETO — LIN YUTANG
   Tradução de M. T. LIMA TÔRRES.
10. A FORÇA DA TERRA — ALFRED KAZIN
    Tradução de ARTHUR L. SMITH.
11. A RECONSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE — WALTER LIPPMANN
    Tradução de NEIL R. DA SILVA.
12. A CIDADE NA HISTÓRIA (2 vols.) — LEWIS MUMFORD
    Tradução de NEIL R. DA SILVA.
13. CONHECIMENTO OBJETIVO — KARL R. POPPER
    Tradução de MILTON AMADO.

Obra publicada
com a colaboração da

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Orlando Marques de Paiva

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Presidente: Prof. Dr. Mário Guimarães Ferri

Comissão Editorial:

Presidente: Prof. Dr. Mário Guimarães Ferri (Instituto de Biociências). **Membros:** Prof. Dr. Antonio Brito da Cunha (Instituto de Biociências), Prof. Dr. Carlos da Silva Lacaz (Faculdade de Medicina), Prof. Dr. Pérsio de Souza Santos (Escola Politécnica) e Prof. Dr. Roque Spencer Maciel de Barros (Faculdade de Educação).

FICHA CATALOGRÁFICA

[Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte,
CÂMARA BRASILEIRA DO LIVRO, SP]

P866s

Popper, Karl Raimund, 1902-
A sociedade aberta e seus inimigos; tradução de Milton Amado. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
2v. (Espírito do nosso tempo, 1-1A)

Conteúdo.-v.1. O fascínio de Platão.-v.2. A preamar da profecia: Hegel, Marx e a colheita.

1. Filosofia austríaca 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 3. História — Filosofia 4. Marx, Karl, 1818-1883 5. Platão, 428 ou 7-348 ou 7A.C. 6. Política — Filosofia I. Título.
CDD-193
-301
17.CDD-320.531 18. -320.5315
74-0496 901

Índices para o catálogo sistemático:

1. Filosofia austríaca 193
2. Filósofos austríacos 193
3. História : Filosofia 901
4. Marxismo : Ideologia política 320.531 (17.)
320.5315 (18.)
5. Política : Filosofia 320.1
6. Sociedade : Sociologia 301

A SOCIEDADE ABERTA E SEUS INIMIGOS

2º VOLUME

COLEÇÃO ESPÍRITO DO NOSSO TEMPO

1-A

Tradução de
MILTON AMADO

Capa de
CLÁUDIO MARTINS

LIVRARIA ITATIAIA EDITORA LIMITADA

BELO HORIZONTE: Rua da Bahia, 902 — Tel.: 22-8630
Av. Afonso Pena, 776 — Tel.: 24-5151

A SOCIEDADE ABERTA E SEUS INIMIGOS

SIR KARL R. POPPER

2º VOLUME

A PREAMAR DA PROFECIA
HEGEL, MARX E A COLHEITA

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
EDITORA ITATIAIA LIMITADA

Título da edição original inglêsa:

THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES

(Traduzido da edição de 1957 — Revista e atualizada pela edição de 1973 — Routledge & Kegan Paul, Londres.)

A derrocada da ciência liberal pode ser atribuido o cisma moral do mundo moderno, que tão tràgicamente divide os homens esclarecidos.

WALTER LIPPMANN.

1974

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

SUMÁRIO

Página

SEGUNDA PARTE

O SURGIMENTO DA FILOSOFIA ORACULAR

CAPÍTULO 11

AS RAÍZES ARISTOTÉLICAS DO HEGELIANISMO

A tarefa de escrever uma história das idéias em que estamos interessados — do historicismo e suas ligações com o totalitarismo — não será tentada aqui. Espero que o leitor se lembre de que nem mesmo tento oferecer mais do que algumas observações esparsas que possam lançar luz sôbre o fundo da versão moderna de tais idéias. A história de seu desenvolvimento, mais particularmente durante o período de Platão a Hegel e Marx, provàvelmente não poderia ser contada conservando-se em limites razoáveis o volume desta obra. Não me lançarei, portanto, a um tratamento completo de Aristóteles, exceto até onde sua versão do essencialismo de Platão influenciou o historicismo de Hegel e, daí, o de Marx. A restrição às idéias de Aristóteles com que já nos familiarizamos pela nossa crítica de Platão, seu grande mestre, não importará, porém, em perda tão grande como à primeira vista poderia alguém esperar. É que Aristóteles, apesar de sua estupenda cultura e seu surpreendente alcance, não era homem de grande originalidade de pensamento. O que acrescentou ao conjunto de idéias platônicas foi, de modo principal, a sistematização e um ardente interêsse pelos problemas empíricos e, especialmente, pelos biológicos. Certamente, é êle o inventor da lógica e por esta e outras realizações suas, amplamente merece o que êle próprio reclamou (na parte final de suas *Refutações Sofísticas*): os nossos calorosos agradecimentos e o nosso perdão de suas deficiências. Contudo, para os leitores e admiradores de Platão, essas deficiências são formidáveis.

I

Em alguns dos últimos escritos de Platão podemos encontrar um eco dos acontecimentos políticos em Atenas, da consolidação da democracia. Parece que mesmo Platão começou a duvidar sôbre se não viria a permanecer certa forma de regime democrático. Em Aristóteles, encontramos indicações de que êle absolutamente não duvidava. Embora não seja amigo da democracia, aceita-a como inevitável e está disposto a transigir com o inimigo.

A tendência a transigir, estranhamente mesclada à inclinação para encontrar defeitos em seus predecessores e contemporâneos (e particularmente em Platão) é uma das características salientes das obras enciclopédicas de Aristóteles. Não mostram elas traço do trágico e comovente conflito que é motivo da obra de Platão. Em vez dos clarões da visão penetrante de Platão, encontramos a sêca sistematização e o amor, compartilhado por tantos escritores medíocres de épocas posteriores, a resolver assuntos de tôda índole mediante a missão de um "juizo são e equilibrado" que a todos faça justiça; que significa, às vezes, passar cuidadosa e solenemente por cima do ponto essencial. Essa exasperante tendência, sistematizada por Aristóteles em sua famosa "doutrina do meio têrmo", é uma das fontes de sua crítica de Platão, tantas vêzes forçada e mesmo fátua (1). Um exemplo da falta de visão de Aristóteles, neste caso, de visão histórica (êle era também historiador), está no facto de que êle aceitou a aparente consolidação democrática quando esta, precisamente, acabava de ser superada pela monarquia imperial da Macedônia, acontecimento histórico que escapou à sua atenção. Aristóteles, que era, como fôra seu pai, elemento da côrte macedônica, escolhido por Filipe para mestre de Alexandre Magno, parece ter subestimado êsses homens e seus projetos; talvez pensasse que os conhecia demasiado bem. "Aristóteles sentava-se a jantar com a Monarquia sem se dar conta disso", é o acertado comentário de Gomperz (2).

O pensamento aristotélico é inteiramente dominado pelo de Platão. Um pouco recalcitrantemente, seguiu êle seu grande mestre, tão de perto como o permitia seu temperamento, não só em suas perspectivas políticas gerais, mas em todos os demais pontos. Assim, endossou e sistematizou a teoria platônica da escravatura (3): "Alguns homens são livres por natureza e, outros, escravos, e para êstes últimos a escravidão é tão oportuna quanto justa... Um homem que por natureza não se pertence a si mesmo, mas a outro, é, por natureza, escravo... Aos helenos não agrada chamarem-se escravos, mas limitam êsse têrmo aos bárbaros... O escravo é totalmente desprovido de qualquer faculdade de raciocínio", ao passo que as mulheres livres apenas a têm em pequeníssimo grau. (As críticas e denúncias de Aristóteles devemos a maior parte de nosso conhecimento do movimento ateniense contra a escravidão. Ao argumentar contràriamente aos defensores da liberdade, Aristóteles conservou muitos de seus pensamentos.) Em alguns pontos secundários, Aristóteles mitiga levemente a teoria platônica da escravidão, e censura devidamente a seu mestre, por ser demasiado áspero. Não podia resistir a uma oportunidade para criticar Platão e para transigir, ainda que a transigência fôsse com as tendências liberais de sua época.

Mas a teoria da escravidão é apenas uma das muitas idéias políticas de Platão que Aristóteles adotou. Sua teoria do Estado Melhor, especialmente, até onde sabemos é modelada pelas teorias da *República* e das *Leis,* e sua versão lança considerável luz sôbre as de Platão. O Estado Melhor de Aristóteles é uma transigência entre três coisas: uma romântica aristocracia platônica, um feudalismo "são e equilibrado" e certas idéias democráticas; mas o feudalismo leva a melhor. Com os democratas, sustenta Aristóteles que todos os cidadãos devem ter o direito de participar do govêrno. Mas isto, sem dúvida, não tem a significação radical que aparenta, pois imediatamente Aristóteles explica que são excluidos da cidadania não só os escravos como todos os membros das classes produtoras. Ensina assim, com Platão, que as classes trabalhadoras não devem governar e que as classes governantes não devem trabalhar nem fazer por ganhar qualquer dinheiro. (Supõe-se que tenham fartura.) Possuem a terra, mas não trabalham nela. Só a caça, a guerra e diversões semelhantes são consideradas dignas dos governantes feudais. O temor de Aristóteles a qualquer forma de ganhar dinheiro, isto é, a qualquer atividade profissional, vai talvez ainda além do de Platão. Êste usara a palavra "banáusico" para descrever um estado de espírito plebeu, abjeto ou depravado (4). Aristóteles estende o uso pejorativo da palavra para cobrir todos os interêsses que não sejam puros entretenimentos. De facto, o emprêgo que dá ao vocábulo aproxima-se muito do que damos ao têrmo "profissional", mais especialmente no sentido de que êle leva à desqualificação numa competição de amadores, mas também no sentido de aplicar-se a qualquer perito especializado, como um médico. Para Aristóteles, qualquer forma de profissionalismo significa perda de casta. Um ca-

valheiro feudal, insiste êle, (5) nunca deve tomar demasiado interêsse por "qualquer ocupação, arte ou ciência... Existem também algumas *artes liberais,* isto é, artes que um cavalheiro pode adquirir, mas sempre só até certo grau. Pois, se êle se mostrar demasiado interessado nelas, então maus efeitos seguir-se-ão", a saber, êle se tornará capacitado, como um profissional, e perderá casta. Esta é a idéia que Aristóteles tem de uma *educação liberal,* idéia infelizmente ainda não obsoleta (6) de que a educação de um cavalheiro se opõe à de um escravo, servo, criado ou profissional. No mesmo tom, insiste Aristóteles reiteradamente em que "o primeiro princípio de tôda ação é o ócio" (7). A admiração e deferência de Aristóteles para com as classes ociosas parece ser a expressão de uma curiosa sensação de inquietude. Parece que o filho do médico da côrte macedônia se achava preocupado com o problema de sua própria posição social e especialmente com a possibilidade de perder casta em razão de seus estudos, que fàcilmente poderiam ser considerados profissionais. "É-se tentado a crer — diz Gomperz (8) — que êle temia ouvir tais denúncias partidas de seus amigos aristocratas... Na verdade, é estranho ver que um dos maiores estudiosos de todos os tempos, se não o maior, não deseje ser um estudioso profissional. Êle preferia ser um diletante, um homem de sociedade..." Os sentimentos aristotélicos de inferioridade talvez tenham ainda outra base, afora seu desejo de mostrar sua independência de Platão, afora sua própria origem "profissional" e, ainda, o facto de ser evidentemente um "sofista" profissional (ensinava até retórica). É que com Aristóteles a filosofia platônica abandona suas grandes aspirações, suas reivindicações do poder. A partir dêsse momento, só podia continuar como disciplina de estudo. E como dificilmente quem não fôsse um senhor feudal teria dinheiro e lazer para estudar filosofia, tudo quanto essa filosofia poderia anelar era tornar-se um complemento da educação tradicional de um cavalheiro. Tendo em vista esta aspiração mais modesta, Aristóteles julga necessário persuadir os cavalheiros feudais de que a especulação filosófica e a contemplação podem tornar-se uma parte importantíssima de sua "boa vida"; pois é o mais feliz e o mais nobre e mais refinado meio de passar o tempo, quando êste não está ocupado com intrigas políticas e com a guerra. E é o melhor meio de distrair o ócio, pois, como o próprio Aristóteles diz, "ninguém arranjaria uma guerra com essa finalidade" (9).

É plausível admitir que tal filosofia de um cortesão tenderia a ser otimista, pois do contrário dificilmente seria um

passatempo agradável. Na verdade, em seu otimismo reside um importante ajustamento feito por Aristóteles em sua sistematização (10) do Platonismo. O senso que Platão tinha de estar à deriva expressara-se em sua teoria de que tôda mudança, pelo menos em certos períodos cósmicos, deve ser para pior; tôda mudança é degeneração. A teoria de Aristóteles admite mudanças que são melhoramentos; assim, a mudança pode ser progresso. Platão ensinara que todo desenvolvimento parte de um original, a perfeita Forma ou Idéia, e assim a coisa que se desenvolve deve perder sua perfeição no mesmo grau em que se altera e em que decresce sua semelhança com o original. Esta teoria foi desprezada por seu sobrinho e sucessor, Espeusipo, assim como por Aristóteles. Êste, porém, censurou os argumentos de Espeusipo por irem longe demais, visto como implicavam uma evolução biológica geral para formas mais elevadas. Parece que Aristóteles se opunha às muito discutidas teorias evolucionárias biológicas de seu tempo (11). Mas a torção particularmente otimista que êle deu ao platonismo foi também um resultado da especulação biológica. Baseou-se na idéia de uma *causa final.*

De acôrdo com Aristóteles, uma das quatro causas de qualquer coisa — e também de qualquer movimento ou mudança — é a causa final, ou o fim para que tende o movimento. Enquanto é alvo e fim desejado, a causa final é também *boa.* Daí se segue que algum *bem* pode não estar só no ponto de partida de um movimento (como ensinara Platão e Aristóteles admitia), (12), mas também permanecer em seu fim. E isto é particularmente importante para qualquer coisa que tenha tido início no tempo, ou, como diz Aristóteles, qualquer coisa que venha a ser. *A Forma ou essência de qualquer coisa em desenvolvimento é idêntica ao propósito, ou fim, ou estado final para o qual se desenvolve.* Assim chegamos finalmente, apesar da refutação de Aristóteles, a algo que de perto muito se parece com o reajustamento do platonismo feito por Espeusipo. A Forma ou Idéia, que é ainda considerada, com Platão, como sendo o bem, fica no fim em vez de estar no princípio. Isto caracteriza a substituição que Aristóteles fêz do pessimismo pelo otimismo.

A teleologia de Aristóteles, isto é, sua acentuação sôbre o fim ou alvo da mudança como sua causa final, é uma expressão de seus interêsses predominantemente *biológicos.* É inspirada pelas teorias biológicas de Platão (13) e também pela extensão que Platão fêz ao universo de sua teoria da justiça. Platão, de facto, não se limitou a ensinar que cada uma das diferentes classes de cidadãos tem seu lugar natural na socie-

dade, lugar a que pertence e ao qual é naturalmente adequado; tentou também interpretar o mundo dos corpos físicos e suas diferentes classes ou espécies segundo princípios similares. Tentou explicar o pêso dos corpos graves, como as pedras ou a terra, e sua tendência para cair, assim como a tendência do ar e do fogo para se elevarem, pela admissão de que êles lutam para reter, ou para recuperar, o lugar habitado por sua espécie. Pedras e terra caem porque lutam para estar onde se acha a maioria das pedras e da terra, lugar a que pertencem, na justa ordem da natureza; ar e fogo sobem porque lutam para estar onde o ar e o fogo (os corpos celestes) se acham, lugar a que pertencem, na justa ordem da natureza (14). Essa teoria do movimento atraiu o zoólogo Aristóteles; combina-se fàcilmente com a teoria das causas finais e permite uma explicação de todos os movimentos como sendo análogos ao galope dos cavalos ansiosos por voltarem a seus estábulos. Desenvolveu-a êle na sua famosa teoria dos *lugares naturais*. Tudo quanto é removido de seu próprio lugar natural tem natural tendência a retornar a êle.

Apesar de algumas alterações, a versão que Aristóteles dá do essencialismo de Platão mostra apenas algumas diferenças sem maior importância. Aristóteles, sem dúvida, insiste em que, ao contrário de Platão, não admite as Formas ou Idéias como existindo separadamente das coisas sensíveis. Mas essa diferença, até onde é importante, estreitamente se relaciona com o reajustamento na teoria da mudança. Um dos pontos principais da teoria de Platão, de facto, é o de que êle deve considerar as Formas, ou essências, ou originais (ou pais), como existindo anteriormente às coisas sensíveis, e portanto separadamente delas, visto como estas se movem cada vez mais para longe daquelas. Aristóteles faz com que as coisas sensíveis se movam para seus fins, ou causas finais, que identifica com suas Formas ou essências (15). E, como biólogo, admite que as coisas sensíveis trazem potencialmente, dentro de si mesmas, as sementes, por assim dizer, de seus estados finais, ou de suas essências. Esta é uma das razões pelas quais êle pode dizer que a Forma ou essência *está* na coisa, não sendo, como disse Platão, anterior e externa a ela. Para Aristóteles, todo movimento ou alteração significa a realização (ou "atualização") de algumas das potencialidades inerentes à essência de uma coisa (16). Por exemplo, é essencial potencialidade de um pedaço de madeira poder flutuar na agua, ou poder ser queimado; essas potencialidades permanecem inerentes à sua essência, ainda mesmo que êle nunca venha a flutuar ou queimar-se. Mas, se o fizer, realizará então uma

potencialidade e, portanto, mudar-se-á ou mover-se-á. Em consequência, a essência, que abrange tôdas as potencialidades de uma coisa, é algo como a sua fonte interna de mudança ou movimento. Esta Forma ou essência aristotélica, essa causa "formal" ou "final", é, portanto, pràticamente idêntica à "natureza" ou "alma" de Platão, e tal identificação é corroborada pelo próprio Aristóteles. "A natureza — escreve êle (17) na *Metafísica* — pertence também à mesma classe da potencialidade, pois é um princípio de movimento inerente à própria coisa". Por outro lado, define êle a "alma" como a "primeira enteléquia de um corpo vivo", e desde que "enteléquia", por sua vez, é explicada como a Forma, ou a causa formal, considerada como fôrça motivadora (18), retornamos, com o auxílio de seu maquinismo terminológico um tanto complicado, ao ponto de vista original de Platão: a alma ou natureza é algo de aparentado à Forma ou Idéia, mas inerente à coisa, e seu princípio de movimento. (Quando Zeller levou Aristóteles por seu "emprêgo definido e desenvolvimento compreensivo de uma terminologia científica" (19), acho que êle deve ter-se sentido um tanto incomodado ao usar a palavra "definido"; mas a compreensibilidade deve ser admitida, assim como o deplorabilíssimo facto de que Aristóteles, graças ao uso dêsse complicado e um tanto pretencioso jargão, tenha fascinado demasiado número de filósofos, a ponto de, como diz Zeller, "ter mostrado à filosofia, durante milhares de anos, qual o seu caminho".)

Aristóteles, que era um historiador do tipo mais enciclopédico, não trouxe contribuição direta ao historicismo. Aderiu à versão corrente de que dilúvios e outras catástrofes periódicas destroem de tempos em tempos a raça humana, deixando apenas poucos sobreviventes (20). Mas não parece, fora isso, ter-se interessado pelos problemas das tendências históricas. Apesar dêste facto, pode-se mostrar aqui como sua teoria da mudança se presta a interpretação historicistas, contendo ainda todos os elementos necessários à elaboração de uma grandiosa filosofia historicista. (Esta oportunidade não foi plenamente explorada antes de Hegel.) Três doutrinas historicistas que partem diretamente do essencialismo de Aristóteles podem ser distinguidas: 1) Sòmente se uma pessoa ou estado se desenvolver, e sòmente através de sua história, é que podemos *conhecer* algo a respeito de sua "essência oculta e não desenvolvida" (para usar uma frase de Hegel (21).) Esta doutrina levou mais tarde, antes de tudo, à adoção de um método historicista, isto é, do princípio de que sòmente podemos obter qualquer conhecimento de entidades sociais ou essên-

cias aplicando-lhes o método histórico, estudando as mutações sociais. Mas a doutrina leva ainda (especialmente quando relacionada com o positivismo moral de Hegel, que identifica o conhecido, assim como o real, com o bem) à adoração da História e à sua exaltação como o Grande Teatro da Realidade e como o Tribunal de Justiça do Mundo. 2) A mudança, revelando o que está oculto na essência não desenvolvida, pode tornar aparente, sòmente ela, a essência, as potencialidades, as sementes que desde o princípio foram inerentes ao objeto em mutação. Esta doutrina leva à idéia historicista de um destino histórico, de um destino essencial a que não se pode fugir; pois, como Hegel ([22]) mostrou mais tarde, "o que chamamos princípio, alvo, *destino"*, nada mais é do que "a oculta essência não desenvolvida". Isto significa que tudo quanto possa suceder a um homem, a uma nação, ou a um estado, deve ser considerado como emanado da essência, da coisa real, da real "personalidade" que se manifesta nesse homem, nessa nação, nesse estado, devendo ser compreendido através dela. "O destino de um homem está imediatamente relacionado com o seu próprio sêr; é algo contra que, em verdade, êle deve lutar, mas que é realmente parte de sua própria vida". Esta formulação (que se deve a Caird) ([23]) da teoria do destino de Hegel, é, claramente, a réplica histórica e romântica da teoria de Aristóteles de que todos os corpos buscam seus próprios "lugares naturais". E, sem dúvida, não passa de uma expressão bombástica da trivialidade de que o que acontece a um homem depende não só de suas circunstâncias externas como dêle mesmo, pelo modo por que reage a elas. Mas o leitor ingênuo fica extremamente satisfeito com sua capacidade de compreender e de sentir a verdade dêsse abismo de sabedoria que necessita ser formulado com o auxílio de palavras tão sensacionais como "destino" e, especialmente "seu próprio ser". 3) A fim de tornar-se real ou atual, a essência deve desdobrar-se na mudança. Esta doutrina assume mais tarde, com Hegel, a forma seguinte ([24]): "Aquilo que existe apenas por si mesmo é... mera potencialidade; ainda não emergiu em Existência. Sòmente pela atividade é que a Idéia se atualiza". Assim, se eu quiser "emergir em Existência" (desejo muito modesto, por certo), deverei então "afirmar a minha personalidade". Esta teoria ainda bem popular, como Hegel vê claramente, conduz a uma nova justificação da teoria da escravidão. É que a auto-afirmação significa ([25]), até onde diz respeito às relações com os demais, a tentativa de dominá-los. Em verdade, Hegel assinala que tôdas as relações pessoais podem ser assim reduzidas à relação fundamental de senhor e escravo, de dominação e submissão. Cada um deve lutar por

afirmar-se e demonstrar-se, e quem não tiver a natureza, a coragem e a capacidade geral de preservar sua independência deve ser reduzido à servidão. Esta encantadora teoria das relações pessoais tem sua reprodução, naturalmente, na teoria de Hegel sôbre as relações internacionais. As nações devem afirmar-se no Palco da História; é seu dever tentar a dominação do mundo.

Tôdas essas consequências historicistas de longo alcance, que serão abordadas de ângulo diferente no capítulo seguinte, ficaram a dormir por mais de vinte séculos, "escondidas e não desenvolvidas", no essencialismo de Aristóteles. O aristotelismo era mais fértil e promissor do que julgava a maioria de seus muitos admiradores.

II

> O principal perigo para nossa filosofia, fora a preguiça e a nebulosidade, é o escolasticismo, que trata o que é vago como se fôsse preciso...
>
> F. P. RAMSEY

Chegamos a um ponto do qual podemos, sem demora, passar a uma análise da filosofia historicista de Hegel, ou, de qualquer modo, a breves comentários sôbre os desenvolvimentos entre Aristóteles e Hegel e sôbre o advento do Cristianismo, os quais concluem, como secção III, êste capítulo. Como espécie de digressão, porém, discutirei agora um problema mais técnico, o *método essencialista de Definições* de Aristóteles.

O problema das definições e da "significação das palavras" não se relaciona diretamente com o historicismo. Tem sido, porém, inexaurível fonte de confusão e daquela espécie particular de verborréia que, quando se combina ao historicismo na mente de Hegel, dá origem à venenosa enfermidade intelectual de nossos próprios dias a que chamo *filosofia oracular*. E é a mais importante fonte da ainda lastimàvelmente predominante influência intelectual de Aristóteles, de todo aquêle escolasticismo verbal e vazio que invade não só a Idade Média como a nossa própria filosofia contemporânea, pois mesmo uma filosofia tão recente como a de L. Wittgenstein ([26]) sofre dessa influência, como veremos. Creio que o desenvolvimento do pensamento a partir de Aristóteles poderia ser resumido dizendo-se que tôda disciplina, enquanto em-

pregado o método aristotélico de definição, permaneceu paralisada num estado de verbosidade ôca e escolasticismo estéril, e que o grau em que as várias ciências têm sido capazes de fazer qualquer progresso depende do grau em que têm sido capazes de libertar-se dêsse método essencialista. (Por essa razão é que muito de nossa "ciência social" ainda pertence à Idade Média.) A discussão dêsse método terá de ser um tanto abstrata em vista do facto de que o problema foi de modo tão completo embaralhado por Platão e Aristóteles, cuja influência deu origem a tão profundamente arraigados preconceitos, que a perspectiva de desembrulhá-los não parece muito brilhante. A despeito de tudo isso, talvez não seja sem interêsse analisar a fonte de tanta confusão e verborragia.

Aristóteles acompanhou Platão na distinção entre *conhecimento* e *opinião* (27). O conhecimento, ou ciência, de acôrdo com Aristóteles, pode ser de duas espécies: ou demonstrativo, ou intuitivo. O *conhecimento demonstrativo* é também um conhecimento de "causas". Consiste em afirmações que podem ser demonstradas — as conclusões — juntamente com suas demonstrações silogísticas (que exibem as "causas" em seus "têrmos médios".) O *conhecimento intuitivo* consiste na apreensão da "forma indivisível", ou essência, ou natureza essencial de uma coisa (se fôr "imediata", isto é, se fôr sua "causerá idêntica à sua natureza essencial.); é a fonte originadora de tôda ciência, visto como apreende as premissas básicas de tôdas as demonstrações.

Aristóteles, sem dúvida, tinha razão ao insistir em que não devemos tentar provar ou demonstrar *todo* o nosso conhecimento. Qualquer prova deve provir de premissas; a prova como tal, isto é, a derivação das premissas, nunca pode, portanto, estabelecer de modo final a verdade de qualquer conclusão, mas apenas mostrar que a conclusão deve ser verdadeira *contanto que* as premissas sejam verdadeiras. Se formos exigir que as premissas sejam por sua vez provadas, a questão da verdade seria apenas desviada para trás, por outro passo no rumo de um novo conjunto de premissas, e assim por diante, até o infinito. Foi a fim de evitar tão infinito regresso (como dizem os lógicos) que Aristóteles ensinou devermos admitir a existência de premissas indubitàvelmente verdadeiras e que não necessitam de qualquer prova; a estas deu o nome de "premissas básicas". Se dermos por concedido que são certos os métodos pelos quais derivamos conclusões dessas premissas básicas, então poderemos dizer que, de acôrdo com Aristóteles, todo o conjunto do conhecimento científico está contido nas

premissas básicas e que o obteríamos se nos fôsse possível conseguir uma lista enciclopédica das premissas básicas. Como, porém, conseguir essas premissas básicas? A exemplo de Platão, Aristóteles acreditava que alcançamos todo conhecimento, em última análise, por meio de uma apreensão intuitiva das essências das coisas. "Só podemos conhecer uma coisa conhecendo-lhe a essência — diz Aristóteles (28). — Conhecer uma coisa é conhecer sua essência". Uma premissa básica, segundo êle, nada mais é do que uma afirmação descrevendo a essência de uma coisa. Tal afirmação é justamente, entretanto, o que êle denomina definição (29). Assim, *tôdas as "premissas básicas das provas" são definições.*

Como é uma definição? Um exemplo de definição seria: "Um vitelo é um boi novo". O sujeito de tal sentença-definição, a palavra "vitelo", é chamado *têrmo a ser definido* (ou *têrmo definido*); as palavras "boi novo" são chamadas *fórmula definidora.* Em regra, a fórmula definidora é maior e mais complicada do que o têrmo definido, e muitas vêzes em alto grau. Aristóteles considera (30) o têrmo a ser definido como um nome da essência de uma coisa, e a fórmula definidora como a descrição dessa essência. E insiste em que a fórmula definidora deve dar uma exaustiva descrição da essência, ou das propriedades essenciais, da coisa em questão; assim, uma afirmação como "um vitelo tem quatro pernas", embora verdadeira, não é uma definição satisfatória, porque não exaure o que pode ser chamado a essência da "vitelidade", mas também pode ser verdadeira em relação a um cavalo. Do mesmo modo, a afirmativa de que um "vitelo é branco", embora possa ser verdadeira quanto a alguns, não é verdadeira quanto a todos os vitelos; descreve o que não é uma propriedade essencial, mas meramente acidental, do têrmo definido.

Mas a questão mais difícil está em saber como podemos arranjar definições ou premissas básicas, com a certeza de que estão corretas, de que não erramos, não apreendemos a essência errada. Embora Aristóteles não seja muito claro sôbre êsse ponto (31), pouca dúvida pode haver de que, de modo principal, êle acompanha Platão. Êste ensinou (32) que podemos apreender as Idéias com o auxílio de alguma espécie de infalível *intuição intelectual;* isto é, visualizamo-las, ou as fitamos, com os nossos "olhos mentais", processo concebido como análogo ao da visão, mas puramente dependente de nosso intelecto e excluindo qualquer elemento que dependa de nossos sentidos. A opinião de Aristóteles é menos radical e menos inspirada do que a de Platão, mas, no fim, vem a dar no mesmo (33). De facto, embora ensine que chegamos à defi-

nição apenas depois de havermos feito muitas observações, admite que a experiência dos sentidos, por si mesma, não apreende a essência universal e não pode, portanto, determinar plenamente uma definição. Eventualmente, limita-se a postular que possuimos uma intuição intelectual, uma faculdade mental ou intelectual que infalìvelmente nos capacita a apreender as essências das coisas e a conhecê-las. E admite, ainda além, que, se conhecermos intuitivamente uma essência, seremos capazes de descrevê-la e, portanto, de definí-la. (Seus argumentos na *Analítica Posterior* em favor dessa teoria são surpreendentemente fracos. Consistem apenas em assinalar que nosso conhecimento das premissas básicas não pode ser demonstrativo, visto como isto levaria a um infinito regresso, e que as premissas básicas devem ser pelo menos tão verdadeiras e tão certas como as conclusões nelas baseadas. "Segue-se daí — escreve — que não pode haver conhecimento demonstrativo das premissas primárias; e desde que nada além da intuição intelectual pode ser mais verdadeiro do que o conhecimento demonstrativo, segue-se que deve ser a intuição intelectual que apreende as premissas básicas". Em seu *"De Anima* e na parte teológica da *Metafísica* encontramos mais um argumento; pois aqui temos uma *teoria* da intuição intelectual: a de que ela entra em contacto com o seu objeto, a essência, tornando-se mesmo una com seu objeto. "O conhecimento efetivo é idêntico a seu objeto".)

Resumindo esta breve análise, podemos dar, creio eu, uma completa descrição do ideal aristotélico do conhecimento perfeito e integral, ao dizermos que êle via como alvo derradeiro de qualquer indagação a compilação de uma enciclopédia que contivesse as definições intuitivas de tôdas as essências, isto é, seus nomes juntamente com suas fórmulas definidoras; e que êle considerava o progresso do conhecimento como consistindo em uma gradual acumulação de tal enciclopédia, expandindo-a assim como preenchendo as lacunas nela existentes, e, sem dúvida, derivando silogìsticamente dela "o corpo inteiro de factos" que constitui o conhecimento demonstrativo.

Pouca dúvida pode haver agora de que tôdas essas concepções essencialistas contrastam da maneira mais fortemente possível com os métodos da ciência moderna. (Tenho em mente as ciências empíricas e não talvez a matemática pura.) Primeiramente, embora em ciência façamos o melhor para encontrar a verdade, temos consciência do facto de nunca podermos ter segurança de havê-la alcançado. Aprendemos do passado, através de muitas decepções, que não devemos esperar uma finalidade. Aprendemos também a não nos decepcionarmos mais se nossas teorias científicas forem derrubadas, pois podemos, na maioria dos casos, determinar com grande confiança qual de duas teorias é a melhor. Podemos, portanto, saber que estamos fazendo progressos; e é êste conhecimento que nos consola, a muitos de nós, da perda da ilusão de finalidade e certeza. Em outras palavras, sabemos que nossas teorias científicas devem sempre permanecer como hipóteses, mas que, em muitos casos importantes, podemos verificar se uma nova hipótese é ou não superior a uma antiga. Se forem diferentes, levarão a diversas predições que muitas vêzes podem ser verificadas experimentalmente e, à base de tão crucial experimentação, podemos muitas vêzes verificar que a nova teoria leva a resultados satisfatórios enquanto a velha se desmorona. Podemos assim dizer que, em nossa busca da verdade, substituimos a certeza científica pelo progresso científico. E esta concepção do método científico é ratificado pelo desenvolvimento da ciência. Esta não se desenvolve por meio de uma gradual acumulação enciclopédica de informação essencial, como pensava Aristóteles, mas por um método muito mais revolucionário; progride através de idéias ousadas, pelo avanço de novas e muito estranhas teorias (tais como a teoria de que a terra não é plana, ou de que o "espaço métrico" não é plano) e pela derrubada das antigas.

Mas esta concepção do método científico significa (34) que em ciência não há *"conhecimento"* no sentido em que Platão e Aristóteles entendiam essa palavra, no sentido em que ela implica finalidade. Em ciência, nunca temos razão suficiente para acreditar que atingimos a verdade. O que habitualmente denominamos "conhecimento científico", em regra, não é conhecimento em tal sentido, mas antes informação relativa às várias hipóteses em confronto e ao modo como se comportaram em diversas provas. É, para usar a linguagem de Platão e Aristóteles, informação referente à mais recente e melhor comprovada *"opinião"* científica. Significa essa concepção, ademais, que não temos provas em ciência (excetuadas, naturalmente, a matemática pura e a lógica). Nas ciências empíricas, que só nos podem oferecer informações acêrca do mundo em que vivemos, não ocorrem provas, se entendermos por "prova" um argumento que estabeleça de uma vez por tôdas a verdade de uma teoria. (O que pode ocorrer, entretanto, são refutações de teorias científicas.) De outro lado, a pura matemática e a lógica, que permitem provas, não nos dão informação acêrca do mundo, mas só desenvolvem os meios de descrevê-lo. Podemos, assim, dizer (como já assinalei em outra parte (35)): "Até onde as afirmações científicas se refe-

rem ao mundo da experiência, devem ser refutáveis; e, até onde sejam irrefutáveis, não se referem ao mundo da experiência". Embora, contudo, a prova não desempenhe qualquer parte nas ciências empíricas, o argumento ainda representa ([36]); de facto, sua parte é pelo menos tão importante como a desempenhada pela observação e pela experimentação.

O papel das definições na ciência, especialmente, é também muito diferente do que Aristóteles tinha no pensamento. Aristóteles ensinou que numa definição temos primeiro de assinalar a essência — talvez denominando-a — passando então a descrevê-la por meio da fórmula definidora. Assim, numa sentença comum como: "Êste vitelo é branco", primeiro assinalamos uma certa coisa dizendo "êste vitelo", e a seguir a descrevemos como "branco". E ensinou-nos que, descrevendo assim a essência que o têrmo a ser definido assinala, determinamos ou explicamos a *significação* ([37]) também do têrmo. Em consequência, a definição pode, a um tempo, responder a duas perguntas estreitamente correlatas. Uma é: "Que é?"; por exemplo: "que é um vitelo?"; indaga que essência é denotada pelo têrmo definido. A outra é: "Que significa?"; por exemplo: "que significa vitelo?"; indaga da significação de um têrmo, isto é, do têrmo que denota a essência. Presentemente, não é necessário distinguir entre essas duas perguntas; mais importante é ver o que têm em comum, e desejo, especialmente, chamar a atenção para o facto de que *ambas as perguntas são suscitadas pelo têrmo que, na definição, fica do lado esquerdo e respondidas pela fórmula definidora que fica do lado direito.* Êste facto caracteriza a concepção essencialista, da qual difere radicalmente o método científico de definição.

Enquanto podemos dizer que a interpretação essencialista lê uma definição "normalmente", isto é, da *esquerda para a direita*, podemos dizer que uma *definição, tal como normalmente empregada na ciência moderna, deve ser lida de trás para diante, ou da direita para a esquerda, pois começa com a fórmula definidora* e reclama para ela um breve rótulo. assim a essência que o têrmo a sêr definido assinala, determiboi novo" seria a de que ela responde à indagação: *"que poderemos chamar* um boi novo?", e não à pergunta: *"que é* um vitelo?" (Indagações tais como *"que é* a gravidade?" ou *"que é* a vida?" não desempenham qualquer papel em ciência.) O uso científico de definições caracterizado pela consideração "da direita para a esquerda", pode ser chamada sua interpretação *nominalista,* em oposição à interpretação aristotélica, ou *essencialista* ([38]). Na ciência moderna só

ocorrem definições nominalistas ([39]), isto é, símbolos abreviados ou rótulos que se introduzem a fim de cortar uma história comprida. E podemos imediatamente ver por aí que as definições *não* desempenham qualquer papel muito importante na ciência. Símbolos abreviados sempre podem, naturalmente, ser substituidos pelas expressões mais longas, as fórmulas definidoras, em cujo lugar se situam. Isto, em alguns casos, tornaria nossa linguagem científica muito embaraçosa, gastaríamos muito tempo e papel. Mas nunca perderíamos a menor peça de informação factual. Nosso "conhecimento científico", no sentido em que êsse têrmo pode ser adequadamente usado, permanece inteiramente inafetado se eliminarmos tôdas as definições; o único efeito seria produzido em nossa linguagem, que perderia, não a precisão ([40]), mas a brevidade, simplesmente. (Isto não deve ser tomado como significando que em ciência não possa haver premente necessidade prática de introduzir definições, em favor da brevidade.) Dificilmente poderia haver maior contraste entre essa concepção do papel desempenhado pelas definições e a concepção de Aristóteles. É que as definições essencialistas de Aristóteles são os princípios dos quais todo o nosso conhecimento é derivado; contêm ela, assim, todo o nosso conhecimento e servem para substituir uma fórmula longa por uma curta. Em oposição a isto, as definições científicas ou nominalistas não contêm qualquer conhecimento, nem mesmo qualquer "opinião", nada mais fazem do que introduzir novos e arbitrários rótulos abreviados e encurtam uma história comprida.

Na prática, êsses rótulos são da maior utilidade. A fim de ver isso, bastar-nos-á considerar as extremas dificuldades que se anteporiam a um bacteriologista se, sempre que falasse de determinadas bactérias, tivesse de repetir tôda a sua descrição, (inclusive os métodos de coloração, etc., pelos quais ela é distinguida de numerosas espécies semelhantes.) E podemos também compreender, por uma consideração assemelhada, por que motivo tantas vêzes tem sido esquecido, mesmo por cientistas, que as definições científicas devem ser lidas "da direita para a esquerda", como acima se explicou. É que a maioria das pessoas, ao começar a estudar uma ciência, digamos a bacteriologia, começa por tentar encontrar as significações de todos aquêles novos têrmos técnicos com que se defronta. Dêsse modo, realmente *aprende* a definição "da esquerda para a direita", substituindo uma história muito longa por outra muito curta, como se se tratasse de uma definição essencialista. Mas isto é apenas um acidente psicológico, e um professor, ou o escritor de um livro, pode em verdade proceder de modo

completamente diverso, isto é, pode introduzir um têrmo técnico sòmente depois que surgir a necessidade dêle ([41]).

Tentei mostrar, até aqui, que o uso científico ou nominalista das definições é inteiramente diferente do método essencialista de definições de Aristóteles. Mas pode ser também mostrado que a concepção essencialista de definições é simplesmente insustentável em si mesma. A fim de não prolongar indevidamente esta discussão ([42]), criticarei apenas duas das doutrinas essencialistas; duas doutrinas que têm significação por ainda servirem de base a algumas escolas modernas influentes. Uma é a doutrina esotérica da intuição intelectual e a outra é a doutrina, muito popular, de que "devemos definir nossas palavras" se quisermos ser precisos.

Aristóteles sustentava, com Platão, que possuimos uma faculdade, a intuição intelectual, pela qual podemos visualizar essências e descobrir qual é a definição correta; e muitos essencialistas modernos repetiram essa doutrina. Outros filósofos, seguindo Kant, sustentam que nada possuimos de tal espécie. Minha opinião é que podemos prontamente admitir a posse de algo que pode ser descrito como "intuição intelectual"; ou, mais precisamente, que certas de nossas experiências intelectuais podem ser assim descritas. Qualquer pessoa que "compreende" uma idéia, ou um ponto de vista, ou um método aritmético, por exemplo, a multiplicação, no sentido de que "apanhou aquilo", pode dizer que compreendeu tal coisa intuitivamente; e são sem conta as experiências intelectuais dêsse tipo. Insisto, porém, de outra parte, em que tais experiências, por importantes que possam ser para os nossos empreendimentos científicos, não podem servir para estabelecer a verdade de qualquer idéia ou teoria, por maior que seja a fôrça com que possamos sentir intuitivamente que ela deve ser verdadeira, ou que é "evidente por si mesma" ([43]). Tais intuições nem mesmo podem servir como argumento, embora nos possam encorajar a buscar argumentos. De facto, outra pessoa pode ter uma intuição igualmente forte de que a mesma teoria é falsa. O caminho da ciência é calçado de teorias abandonadas, que certa vez foram declaradas evidentes por si mesmas. Francis Bacon, por exemplo, zombou daqueles que negavam a verdade evidente por si mesma de que o sol e as estrêlas giravam em tôrno da terra, coisa óbvia para todos os demais. A intuição, indubitàvelmente, desempenha grande parte na vida de um cientista, assim como o faz na vida de um poeta. Leva-o a suas descobertas. Mas pode também levá-lo a seus fracassos. E sempre permanece assunto privado seu, por assim dizer. A ciência não indaga como êle conseguiu suas idéias, interessa-se apenas por argumentos que possam ser submetidos a provas por todos. O grande matemático Gauss descreveu essa situação muito claramente, quando certa vez exclamou: "Alcancei meu resultado, mas não sei ainda como alcançá-lo". Tudo isso, sem dúvida, se aplica à doutrina de Aristóteles da intuição intelectual das chamadas essências ([44]), que foi propagada por Hegel e em nossos próprios dias, por E. Husserl e seus numerosos discípulos; e indica que a "intuição intelectual das essências", ou a "fenomenologia pura", como Husserl a chama, nem é método de ciência, nem de filosofia. (A muito debatida questão se se trata de uma nova invenção, como pensam os fenomenologistas puros, ou talvez de uma versão do Cartesianismo ou do Hegelianismo, pode ser fàcilmente decidida; é uma versão do Aristotelismo.)

A segunda doutrina a ser criticada tem ligações ainda mais importantes com concepções modernas; e se relaciona especialmente com o problema do verbalismo. Desde Aristóteles, tornou-se amplamente sabido que ninguém pode provar tôdas as afirmações e que uma tentativa de fazê-lo fracassaria porque apenas levaria a uma infinita regressão de provas. Mas nem êle ([45]), nem, aparentemente, numerosos escritores modernos parecem levar em conta que a tentativa análoga de definir todos os nossos têrmos deve levar, do mesmo modo, a uma infinita regressão de definições. A seguinte passagem do *Platão Hoje em Dia,* de Crossman, é característica de uma concepção que, por implicação, é sustentada por muitos filósofos modernos de renome, como Wittgenstein, por exemplo ([46]): "... se não conhecermos com precisão os significados das palavras que usamos, nada poderemos discutir com proveito. A maior parte dos debates fúteis com que gastamos nosso tempo se deve principalmente ao facto de que cada um tem suas próprias e vagas significações das palavras que usamos e admite que os oponentes as usem com os mesmos sentidos. Se começarmos por definir nossos têrmos, teremos discussões muitíssimo mais proveitosas. Mais ainda, basta-nos ler os jornais diários para observar que a propaganda (a moderna réplica da retórica) depende amplamente, para seu sucesso, de confundir o significado dos vocábulos. Se os políticos fôssem compelidos por lei a definir qualquer têrmo que desejassem usar, perderiam muito de sua popularidade, seus discursos seriam mais curtos e verificar-se-ia que muitas de suas divergências eram puramente verbais". Esta passagem é muito característica de um dos preconceitos que devemos a Aristóteles, o preconceito de que a linguagem pode ser tor-

nada mais precisa pelo uso de definições. Consideremos se isso pode efetivamente ser feito.

Em primeiro lugar, podemos ver com clareza que se "os políticos" (ou qualquer outra pessoa) "fôssem compelidos por lei a definir qualquer palavra que desejassem usar" seus discursos não seriam mais curtos, mas infinitamente longos. Com efeito, uma definição não pode estabelecer o significado de um têrmo assim como uma prova ou dedução (47) não pode estabelecer a verdade de um enunciado; a única coisa que ambas podem fazer é deslocar o problema um passo atrás. Enquanto a dedução transfere o problema da verdade para as premissas, a definição desloca o problema do significado para os têrmos definidores (isto é, os têrmos que integram a fórmula definidora). Mas êstes, por muitas razões, costumam (48) ser tão vagos e confusos como os têrmos que lhes haviam servido de ponto de partida; em todo caso, não seria aqui menos forçosa do que antes a sua rigorosa definição, a qual nos levaria a novos têrmos, que também seriam definidos. E assim até o infinito. Vemos, pois, que a exigência de que se definam todos os nossos têrmos é tão insustentável quanto a de que tôdas as nossas afirmações sejam provadas.

À primeira vista, esta crítica pode parecer injusta. Pode-se dizer que o que se tem em mente, ao pedir definições, é a eliminação de ambiguidades tantas vêzes relacionadas a palavras como (49) "democracia", "liberdade", "dever", "religião", etc.; que é claramente impossível definir todos os nossos têrmos mas é possível definir alguns dêsses têrmos mais perigosos e parar aí; e que os têrmos definidores têm apenas de ser aceitos, isto é, que devemos deter-nos após um passo ou dois, a fim de evitar a regressão infinita. Esta defesa, porém, é insustentável. Admite-se que os têrmos mencionados são muito mal usados. Mas nego que a tentativa de definí-los possa melhorar as coisas. Só pode torná-las piores. É claro que, "definindo seus têrmos", mesmo uma vez, e deixando os têrmos definidores indefinidos, o político não seria capaz de tornar seus discursos mais curtos, pois qualquer definição essencialista, isto é, a que "define nossos têrmos" (em oposição à nominalista, que introduz têrmos novos), significa a substituição de uma história comprida por uma curta, como já vimos. Além disso, a tentativa de definir têrmos sòmente aumentaria a vaguidão e a confusão. De facto, visto com não poderíamos exigir que todos os têrmos definidores fôssem por sua vez definidos, um político ou filósofo hábil poderia fàcilmente satisfazer o pedido de definições. Se lhe perguntassem o que queria dizer por "democracia", por exemplo, poderia dizer:

"o govêrno da vontade geral", ou "O govêrno do espírito do povo"; e, como acabara de dar uma definição, satisfazendo assim aos mais elevados padrões de precisão, ninguém ousaria criticá-lo mais. E, na verdade, como poderia ser criticado se a exigência de que "govêrno", ou "povo", ou "vontade", ou "espírito" fôssem por sua vez definidos nos colocaria no caminho de uma regressão infinita, de modo que ninguém se abalançaria a fazê-la? Mas, se de qualquer modo fôsse feita, então poderia ser igualmente satisfeita com facilidade. Por outro lado, uma disputa sôbre se a definição era correta, ou verdadeira, só poderia levar a uma vazia controvérsia sôbre palavras.

Desmorona-se, assim, a concepção essencialista da definição, mesmo quando não tenta, com Aristóteles, estabelecer os "princípios de nosso conhecimento", mas apenas faz a exigência aparentemente mais modesta de que devemos "definir a significação de nossos têrmos".

Sem dúvida, no entanto, a exigência de que falemos claramente e sem ambigüidade é muito importante e deve ser satisfeita. Pode a concepção nominalista satisfazê-la? Pode o nominalismo escapar à regressão infinita?

Pode. Pois a posição nominalista não tem dificuldade que corresponde à infinita regressão. Como vimos, a ciência não usa definições a fim de determinar o significado de seus têrmos, mas apenas para introduzir úteis rótulos abreviados. E não depende de definições; todas as definições podem ser omitidas sem perda das informações dadas. Segue-se daí que, em ciência, *todos os têrmos que são realmente necessários devem ser têrmos indefinidos*. Como, então, se asseguram as ciências da significação de seus têrmos? Várias respostas a esta pergunta (50) têm sido sugeridas, mas não penso que qualquer delas seja satisfatória. A situação parece ser esta: o aristotelismo e as filosofias correlatas nos disseram, por tempo tão longo, que era importante alcançar um conhecimento preciso da significação de nossos têrmos que todos estamos inclinados a acreditar nisso. E continuamos a agarrar-nos a êsse credo, apesar do fato inquestionável de que a filosofia, que durante vinte séculos se incomodou com a significação de seus têrmos, é não só de um verbalismo caudaloso como também espantosamente vaga e ambígua, ao passo que uma ciência como a física, que muito pouco se importa com têrmos e sua significação, interessando-se mais pelos fatos, alcançou grande precisão. Isto, por certo, pode ser tomado como indício de que, sob a influência aristotélica, a importância da significação dos têrmos foi enormemente exage-

rada. Mas acho que ainda indica mais. É que esta concentração sôbre o problema da significação não deixa apenas de estabelecer a precisão; é ela própria a fonte principal da confusão, da vaguidão e da ambigüidade.

Em ciência, cuidamos de que as afirmativas que fazemos nunca *dependam* da significação de nossos têrmos. Mesmo onde os têrmos são definidos, nunca tentamos derivar qualquer informação da definição, ou basear nela qualquer argumento. Eis porque nossos têrmos causam tão pouco incômodo. Não os sobrecarregamos. Tentamos dar-lhes o menor pêso possível. Não tomamos muito a sério sua "significação". Estamos sempre conscientes de que nossos têrmos são um pouco vagos (visto como aprendemos a usá-los apenas em aplicações práticas) e alcançamos a precisão, não reduzindo-lhes a penumbra de vaguidão, mas antes conservando-os bem dentro dela, cuidadosamente enunciando nossas sentenças de modo tal que as possíveis sombras de significação não tenham importância. Eis como evitamos as disputas a respeito de palavras.

O ponto de vista de que a precisão da ciência e da linguagem científica depende da precisão de seus têrmos é certamente muito plausível, mas nem por isso deixa de ser um mero preconceito. A precisão da linguagem depende, antes, precisamente do fato de tomar cuidado em não sobrecarregar seus têrmos com a tarefa de serem precisos. Um têrmo como "duna" ou "vento" é certamente muito vago. (Quantos decímetros de altura deve ter uma colina de areia para poder ser chamada "duna"? Com que velocidade deve o ar mover-se, para poder ser chamado "vento"?) Contudo, para muitos dos propósitos do geólogo, êsses têrmos são de precisão completamente suficiente; e, para outros propósitos, quando se necessita de maior grau de diferenciação, poderemos sempre dizer "dunas entre um metro e dez metros de altura", ou "vento de velocidade entre 30 a 50 quilômetros por hora". E a situação nas mais exatas ciências é análoga. Nas medidas físicas, por exemplo, sempre tomamos o cuidado de considerar o alcance em que pode haver um êrro; e a precisão não consiste em tentar reduzir essa margem de êrro a nada, ou em pretender que não existe tal margem, mas antes no seu explícito reconhecimento.

Mesmo quando um têrmo haja acarretado dificuldades, como, por exemplo, o têrmo "simultaneidade" em física, isso não se deve a ter sido ambíguo ou impreciso o seu significado, mas antes em razão de alguma teoria intuitiva que nos induziu a sobrecarregar o têrmo com excesso de significação,

ou com um significado demasiado "preciso", em vez de bastante pouco. O que Einstein encontrou na sua análise da simultaneidade foi que, quando falando de acontecimentos simultâneos, os físicos faziam uma admissão falsa, que seria indiscutível se houvesse sinais de infinita velocidade. A falha não estava em que a palavra não tivesse significado, ou que êste fôsse ambíguo, ou não bastante preciso; o que Einstein descobriu foi que, antes, a eliminação de uma suposição teórica, inadvertida até então por causa de sua auto-evidência intuitiva, era capaz de resolver uma dificuldade que havia surgido na ciência. Portanto, o que realmente lhe interessava não era uma questão de significado do têrmo, mas a verdade de uma teoria. É muito improvável que se houvesse chegado ao mesmo resultado caso se começasse, separadamente de um problema físico definido, por melhorar o conceito de simultaneidade ou por analisar sua "significação essencial", ou mesmo por analisar o que os físicos "realmente queriam dizer" ao falar de simultaneidade.

Creio que dêste exemplo podemos aprender que não devemos atravessar nossas pontes antes de chegar a elas. E penso também que a preocupação com questões relativas à significação de têrmos, assim como de sua vaguidão ou ambigüidade, não pode certamente ser justificada por um apêlo ao exemplo de Einstein. Tal preocupação repousa antes na suposição de que muito depende da significação de nossas palavras e de que operamos com essa significação; isso leva ao verbalismo e ao escolasticismo. Dêste ponto de vista podemos criticar uma doutrina como a de Wittgenstein ([51]), que sustenta que enquanto a ciência investiga matérias de fato, a filosofia tem por missão esclarecer a significação dos têrmos, expurgando assim nossa linguagem e eliminando os quebra-cabeças lingüísticos. É característico das concepções dessa escola o fato de que elas não conduzem a qualquer cadeia de argumentos que possa ser criticada racionalmente; a escola dirige, portanto, suas análises sutís ([52]) exclusivamente ao pequeno círculo esotérico dos iniciados. Isto parece sugerir que qualquer preocupação com os significados tende a conduzir àquele resultado que é tão típico do aristotelismo: escolasticismo e misticismo.

Consideremos resumidamente como surgiram êsses dois resultados típicos do aristotelismo. Insistia Aristóteles em que a demonstração, ou prova, e a definição são os dois métodos fundamentais de obter conhecimento. Considerando em primeiro lugar a doutrina da prova, não se pode negar que ela levou a incontáveis tentativas de provar mais do que aquilo que pode ser provado. A filosofia medieval está repleta dêsse

escolasticismo e a mesma tendência pode ser observada, no Continente Europeu, até a época de Kant. Foi a crítica de Kant a tôdas as tentativas de provar a existência de Deus que conduziu à reação romântica de Fichte, Schelling e Hegel. A nova tendência é jogar fora as provas e, com elas, qualquer espécie de argumento racional. Com os românticos, nova espécie de dogmatismo entra em moda, filosofia assim como nas ciências sociais. Enfrenta-nos com seu ditame: e podemos *tomá-lo ou deixá-lo.* Êste período romântico de uma filosofia oracular, chamado por Schopenhauer "era da desonestidade", é por êle assim descrito ([53]): "O caráter de honestidade, aquêle espírito de empreender um inquérito juntamente com o leitor, que embebe as obras de todos os filósofos anteriores, desaparece aqui completamente. Cada página dá testemunho de que os chamados filósofos não procuram ensinar, mas enfeitiçar o leitor".

Resultado semelhante foi produzido pela doutrina aristotélica da definição. Primeiro, levou a grande quantidade de ínfimas pormenorizações. Mais tarde, porém, os filósofos começaram a sentir que não se pode discutir a respeito de definições. Dêsse modo, o essencialismo não só encorajou o verbalismo como também produziu a desilusão no argumento, isto é, na razão. O escolasticismo, o misticismo e o desespêro da razão, eis os resultados inevitáveis do essencialismo de Platão e Aristóteles. E a revolta aberta de Platão contra a liberdade torna-se, em Aristóteles, uma revolta secreta contra a razão.

Como nos diz o próprio Aristóteles, o essencialismo e a teoria da definição encontraram forte oposição logo que foram propostos, especialmente do antigo companheiro de Sócrates, Antístenes, cuja crítica parece ter sido a mais sensata ([54]). Essa oposição, porém, foi infortunadamente vencida. As consequências dessa derrota para o desenvolvimento intelectual da humanidade dificilmente poderão ser subestimadas. Algumas delas serão discutidas no capítulo seguinte. E aqui concluo a minha digressão, a crítica da teoria da definição platônico-aristotélica.

III

Não será necessário acentuar outra vez o fato de que Aristóteles é tratado aqui muito esquemático de modo bem mais ainda do que o foi Platão. O principal objetivo do que se disse sôbre ambos foi mostrar o papel que desempenharam

no surgimento do historicismo e na luta contra a sociedade aberta, como também demonstrar sua influência sôbre certos problemas de nosso próprio tempo, por exemplo, o surgimento da filosofia oracular de Hegel, o pai do historicismo e do totalitarismo modernos. As fases intermediárias entre Aristóteles e Hegel não podem ser consideradas nesta obra. Para fazer-lhes a devida justiça, preciso nos seria pelo menos outro volume. Nas páginas restantes dêste capítulo tentarei, contudo, indicar como êsse período pode ser interpretado nos têrmos de um conflito entre a sociedade aberta e a fechada.

O espírito entre a especulação platônico-aristotélica e o espírito da Grande Geração, de Péricles, de Sócrates e de Demócrito, pode ser acompanhado através dos tempos. Êsse espírito foi preservado, mais ou menos puramente, no movimento dos Cínicos, que, como os primitivos Cristãos, pregavam a fraternidade dos homens, que ligavam a uma crença monoteística na paternidade de Deus. O império de Alexandre, assim como o de Augusto, foi influenciado por essas idéias, que tomaram forma primeiramente na Atenas imperialista de Péricles e que sempre foram estimuladas pelo contacto entre Ocidente e Oriente. É muito provável que tais idéias, e talvez o próprio movimento dos Cínicos, tenham influenciado também o surgimento do Cristianismo.

No seu começo, o Cristianismo, assim como o movimento dos Cínicos, opôs-se ao petulante idealismo platonizante e ao intelectualismo dos "escribas", os eruditos. ("Ocultaste estas coisas aos sábios e prudentes e as revelaste às criancinhas".) Nenhuma dúvida tenho de que foi em parte um protesto contra o que se poderia descrever como platonismo hebráico no sentido mais lato ([55]) a adoração abstrata de Deus e Seu Verbo. E foi certamente um protesto contra o tribalismo judeu, contra seus rígidos e vazios tabus tribais e contra seu exclusivismo tribal, que se expressava, por exemplo, na doutrina do povo escolhido, isto é, numa interpretação da divindade como um deus tribal. Tal ênfase sôbre as leis e a unidade tribais parece ser característica não tanto de uma sociedade tribal primitiva como de uma desesperada tentativa para restaurar e paralisar as velhas formas de vida tribal; e, no caso dos Judeus, parece ter-se originado como reação ao impacto da conquista babilônica sôbre a vida judaica de tribo. Mas lado a lado com êsse movimento no sentido de maior rigidez, encontramos outro movimento que aparentemente se originou ao mesmo tempo e que produziu idéias humanitárias semelhantes à resposta da Grande Geração à dissolução do tribalismo grego. Êsse processo repetiu-se quando a independên-

cia judaica foi afinal destruida por Roma. Levou a novo e mais profundo cisma entre as duas soluções possíveis, o retôrno à tribo, como representavam os judeus ortodoxos, e o humanitarismo da nova seita dos Cristãos, que abrangia os bárbaros (ou gentios) assim como os escravos. Vemos pelos *Atos dos Apóstolos* ([56]) quão urgentes eram êsses problemas, o social assim como o nacional. E podemos ver aí também o desenvolvimento do Judaísmo; pois sua parte conservadora reagiu ao mesmo desafio com outro movimento para deter e petrificar sua forma tribal de vida e para agarrar-se a suas "leis" com uma tenacidade que teria conquistado a aprovação de Platão. Não se pode duvidar de que êsse movimento fôsse, como o das idéias de Platão, inspirado por um forte antagonismo ao novo credo da sociedade aberta, neste caso, o Cristianismo.

Mas o paralelismo entre o credo da Grande Geração, especialmente de Sócrates, e o do Cristianismo primitivo vai ainda mais fundo. Não se pode duvidar de que a fôrça dos primeiros Cristãos residia na sua coragem moral. Repousava no fato de se recusarem a aceitar a reivindicação de Roma de que "tinha o direito de compelir seus súditos a agirem contra sua consciência ([57])". Os mártires cristãos que rejeitaram as pretensões da fôrça a estabelecer os padrões do direito sofreram pela mesma causa por que Sócrates morreu.

É claro que as coisas se modificaram consideràvelmente quando a própria fé cristã se tornou poderosa no império romano. E surge a questão de saber se êsse reconhecimento oficial da Igreja Cristã (e sua posterior organização segundo o modêlo da Anti-Igreja Neo-Platônica de Juliano, o Apóstata), ([58]) não foi um engenhoso movimento político da parte dos podêres dirigentes, com o fito de romper a tremenda influência moral de uma religião igualitária — uma religião que haviam em vão tentado combater pela fôrça, assim como pelas acusações de ateísmo e impiedade. Em outras palavras, surge a questão de saber se Roma (especialmente depois de Juliano) não achou necessário aplicar o conselho de Pareto: "tirar vantagem dos sentimentos, não gastando energias em fúteis esforços para destruí-los". Eis uma questão difícil de responder; não pode, porém, certamente, ser posta de parte apelando (como faz Toynbee) ([59]) para nosso "senso histórico", que nos adverte a não atribuir ao período de Constantino e seus seguidores "...motivos que não anacrônicamente cínicos", isto é, motivos que estão mais de acôrdo com a nossa "moderna atitude ocidental em face da vida". Ora, já vimos que tais motivos são, aberta e "cìnicamente", ou, de modo

mais preciso, desavergonhadamente, manifestados já mesmo no século quinto antes de Cristo por Crítias, o dirigente dos Trinta Tiranos; e afirmativas semelhantes podem ser encontradas com frequência durante a história da filosofia grega ([60]). Seja como fôr, mal se pode duvidar de que os tempos obscuros tiveram início na perseguição de Justiniano aos não-cristãos, heréticos e filósofos (529 D. C.) A Igreja seguiu na esteira do totalitarismo platônico-aristotélico, desenvolvimento que culminou na Inquisição. A teoria da Inquisição, mais especialmente, pode ser descrita como puramente platônica. Vem exposta nos três últimos livros das *Leis,* onde Platão mostra que é dever dos governantes pastores protegerem seu rebanho a qualquer custo, preservando a rigidez das leis e especialmente da prática e da teoria religiosa, ainda mesmo que tenham de matar o lobo, que bem poderia ser um homem honesto e digno de honrarias, cuja consciência enfêrma infelizmente não lhe permite curvar-se às ameaças dos poderosos.

Uma das reações características à tensão da civilização, em nossos próprios dias, está no fato de se haver tornado o chamado autoritarismo "cristão" da Idade Média, para certos círculos intelectuais, uma das últimas modas em voga. ([61]) Isso, sem dúvida, não se deve só à idealização de um passado deveras mais "orgânico" e "integrado", mas também a uma compreensível reação contra o agnosticismo moderno, que levou essa tensão além dos limites. Os homens acreditavam que Deus governava o mundo. Essa crença limitava-lhes a responsabilidade. A nova crença de que êles mesmos é que têm de governá-lo criou, para muitos, um ônus quase intolerável de responsabilidade. Tudo isto tem de ser admitido. Mas não acredito que a Idade Média fôsse, mesmo do ponto de vista da Cristandade, melhor governada do que nossas democracias ocidentais. Podemos, de fato, ler nos Evangelhos que o fundador do Cristianismo foi interrogado por certo "doutor da lei" sôbre um critério para distinguir entre uma verdadeira e uma falsa interpretação de Suas palavras. A isto êle respondeu contando a parábola do sacerdote e do levita que, ambos, vendo um homem ferido, em grande aflição, "passaram ao largo", enquanto o Samaritano lhe ligou as feridas e cuidou de suas necessidades materiais. Creio que essa parábola deveria ser recordada por aquêles "Cristãos" que não só anseiam por um tempo em que a Igreja suprimiu a liberdade e a consciência, mas também por um tempo em que, sob as vistas e a autoridade da Igreja, indizível opressão levou o povo ao desespêro. Como emocionante comentário sôbre os sofrimentos do povo naquêles dias e, ao mesmo tempo, sôbre o

"Cristianismo" do medievalismo romântico, hoje tão em moda e desejoso de trazer de volta êsses dias, pode ser aqui citada uma passagem do livro de H. Zinsser, *Ratos, Piolhos e a História,* em que êle fala sôbre epidemias da mania dançante na Idade Média, conhecidas como "dança de São João", "dança de São Vito", etc. (Não desejo invocar Zinsser como uma autoridade sôbre a Idade Média, nem há necessidade de fazê-lo, visto dificilmente existir controvérsia sôbre os fatos expostos. Seus comentários, porém, têm o toque raro e peculiar do Samaritano prático, de um grande e humano médico.) "Êsses ataques estranhos, embora não desconhecidos em tempos anteriores, tornaram-se comuns durante e imediatamente após as terríveis desgraças da Morte Negra. Na maior parte, as manias de dança não apresentavam qualquer das características que associamos às enfermidades infecciosas epidêmicas do sistema nervoso. Pareciam, antes, *histerias de massa, provocadas pelo terror e pelo desespêro em populações oprimidas, famintas e reduzidas a um estado de miséria quase inimaginável em nossos dias.* Às desgraças da guerra constante, da desintegração social e política, somava-se a tremenda aflição da doença mortal, misteriosa e iniludível. A humanidade permanecia inerme, como se prêsa na armadilha de um mundo de terror e perigo contra o qual não havia defesa. Deus e o demônio eram concepções vivas dos homens daquêle tempo, que se acovardavam sob as aflições que criam impostas por fôrças sobrenaturais. E para aquêles que tombavam sob a tensão não havia caminho de fuga, a não ser o refúgio interno do desarranjo mental, que, nas circunstâncias da época, tomou a direção do fanatismo religioso." Zinsser passa então a traçar alguns paralelos entre êsses acontecimentos e certas reações de nossa época, na qual, diz êle, "as histerias políticas e econômicas são substitutas das religiosas dos antigos tempos". E, depois disso, resume sua caracterização do povo que viveu naquêles dias de autoritarismo como uma "população aterrorizada e desgraçada, que se quebrantara sob a tensão de quase incríveis fadigas e perigos". Será necessário perguntar qual atitude é mais cristã, a que anseia pelo retôrno "à ininterrupta harmonia e unidade" da Idade Média, ou a que deseja empregar a razão a fim de libertar a humanidade da pestilência e da opressão?

Sem embargo, certa parte pelo menos da Igreja autoritária da Idade Média conseguiu rotular êste humanitarismo prático como "mundano", como característico do "Epicurismo", e dos "homens que só desejam encher os ventres como as bêstas". Os têrmos "epicurismo", "materialismo" e "empiricismo", isto é, a filosofia de Demócrito, um dos maiores da Grande Geração, tornaram-se dêsse modo sinônimos de perversidade, e o Idealismo tribal de Platão e Aristóteles foi exaltado como uma espécie de Cristianismo anterior a Cristo. Na verdade, esta é a fonte da imensa autoridade de Platão e Aristóteles, mesmo em nossos dias: o fato de ter sido sua filosofia adotada pelo autoritarismo medieval. Mas não se deve esquecer que, fora do campo totalitário, sua fama sobreviveu à sua influência prática sôbre nossas vidas. E embora o nome de Demócrito raras vêzes seja lembrado, sua ciência e sua moral ainda vivem conosco.

CAPÍTULO 12

HEGEL E O NOVO TRIBALISMO

A filosofia de Hegel foi, então... um escrutínio tão profundo do pensamento que ficou, na maior parte, ininteligível...

J. H. STIRLING

I

Hegel, a fonte de todo o historicismo contemporâneo, foi um seguidor direto de Heráclito, Platão e Aristóteles. Hegel realizou as coisas mais miraculosas. Mestre de lógica, era brinquedo de criança, para seus poderosos métodos dialécticos, extrair coelhos fìsicamente vivos de cartolas puramente metafísicas. Assim partindo do *Timeu* de Platão e do seu misticismo-numérico, Hegel conseguiu "provar", por métodos puramente filosóficos (114 anos depois dos *Principia* de Newton) que os planetas devem mover-se de acôrdo com as leis de Kepler. Chegou mesmo a realizar [1] a dedução da verdadeira posição dos planetas, provando em consequência que nenhum planeta podia estar situado entre Marte e Júpiter (infelizmente, não se inteirara a tempo de que tal planeta fôra descoberto alguns meses antes). Do mesmo modo, provou que magnetizar o ferro significa aumentar-lhe o pêso, que as teorias de Newton sôbre a inércia e a gravidade se *contradiz* mùtuamente (não podia êle, naturalmente, prever que Einstein demonstraria a *identidade* da massa inerte e da gravita-

tória), e muitas outras coisas dessa espécie. O fato de que um método filosófico tão surpreendentemente poderoso fôsse levado a sério só pode ser parcialmente explicado pelo atraso das ciências naturais germânicas naqueles dias. Pois acho ser verdade que nem a princípio foi levado realmente a sério por homens sérios (tais como Schopenhauer, ou J. F. Fries) nem de modo algum por aquêles cientistas que, a exemplo de Demócrito, (2) "prefeririam encontrar uma só lei causal a ser o rei da Pérsia". A fama de Hegel foi elaborada por aquêles que preferem rápida iniciação nos mais profundos segredos deste mundo às laboriosas exigências técnicas de uma ciência que, afinal de contas, só os pode decepcionar por sua falta de poder para desvendar todos os mistérios. Com efeito, não tardaram em descobrir que nada se podia aplicar com tanta facilidade a qualquer problema de qualquer natureza e, ao mesmo tempo, com tão impressionante, ainda que só aparente, dificuldade, e com tal rapidez, segurança e êxito, nada podia ser usado de modo mais barato e com menor adestramento e conhecimento científicos e nada daria tão espetacular aspecto científico do que a *dialéctica* de Hegel, o misterioso método que substituiu "a estéril lógica formal". O êxito de Hegel marcou o começo da "era da desonestidade" (como denomina Schopenhauer o período do Idealismo Germânico). da "era da irresponsabilidade" (como K. Heiden caracteriza a era do totalitarismo moderno); primeiramente, da irresponsabilidade intelectual, e mais tarde, como uma de suas consequências, da irresponsabilidade moral; o começo de uma nova era controlada pela magia das palavras altissomantes e pela fôrça do jargão.

A fim de desencorajar antecipadamente o leitor de levar demasiado a sério o palavrório bombástico e mistificador de Hegel, citarei alguns dos espantosos detalhes que êle descobriu acêrca do som e especialmente a respeito das relações entre som e calor. Muito me custou traduzir essa algaravia da *Filosofia da Natureza*, de Hegel, com a maior fidelidade possível (4). Escreve êle: "§ 302. — O som é a mudança verificada na condição específica de segregação das partes materiais e na negação dessa condição; é meramente uma *idealidade abstrata* ou ideal, por assim dizer, dessa especificação. Mas essa mudança, em consequência, é imediatamente em si mesma a negação da subsistência específica material; o que é, portanto, a *idealidade real* da gravidade específica e da coesão, isto é, o *calor*. O aquecimento de corpos sonoros, assim como dos percutidos ou atritados, é a aparência de calor que se origina conceitualmente juntamente com o som." Há ainda quem creia na sinceridade de Hegel, ou quem não decidiu

se sua fôrça secreta não residirá na profundidade e na plenitude do pensamento, ou em sua ausência total. Eu gostaria de que êsses lessem a última frase — a única inteligível — desta citação, porque, nesta sentença, Hegel se descobre. Claramente ela só pode significar isto: "o aquecimento dos corpos sonoros... é calor juntamente com som". Pode-se indagar se Hegel iludiu a si mesmo, hipnotizado pelo seu próprio jargão inspirador, ou se ousadamente se dispôs a enganar e enfeitiçar os outros. Creio que o caso foi êste último, especialmente em vista do que Hegel escreveu numa de suas cartas. Nessa missiva, datada de dois anos antes da publicação de sua *Filosofia da Natureza,* referia-se Hegel a outra *Filosofia da Natureza* escrita por seu bom amigo Schelling: "Tenho andado por demais preocupado com a matemática... o cálculo diferencial... a química — gaba-se Hegel em sua carta (mas isso não passa de bazófia) — para deixar-me levar pela patranha da Filosofia da Natureza, por êsse filosofar sem conhecimento dos fatos... e pelo tratamento de *meras fantasias, até mesmo de fantasias imbecis, como se fôssem idéias.*" Esta é uma caracterização muito bem feita do método de Schelling, isto é, daquêle modo audacioso de jactar-se que o próprio Hegel copiou, ou melhor, agravou, logo que verificou que êle significaria sucesso, se alcançasse a platéia devida.

Apesar de tudo isso, parece improvável que Hegel se tivesse jamais tornado a mais influênte figura da filosofia germânica, se não tivesse por trás de si a autoridade do estado prussiano. Graças a isso, tornou-se o primeiro filósofo oficial do Prussianismo, nomeado no período da "restauração" feudal que se seguiu às guerras napoleônicas. Mais tarde, o estado também apoiou seus discípulos (a Alemanha só tinha, e ainda tem, Universidades controladas pelo estado), e êstes por sua vez mùtuamente se apoiaram. E embora o Hegelianismo fôsse oficialmente repudiado por muitos dêles, os filósofos hegelianizantes dominaram desde então o ensinamento filosófico e daí, indiretamente, mesmo as escolas secundárias da Alemanha. (Das Universidades de idioma alemão, as da Austria Católica Romana permaneceram inteiramente ilesas, como ilhas num dilúvio). Tendo-se tornado, assim, tremendo sucesso no continente, o hegelianismo não poderia deixar de obter na Grã Bretanha, o apôio daqueles que, sentindo que tal movimento afinal de contas deveria ter algo a oferecer, em vista de sua fôrça, começaram a perquirir aquilo que Stirling chamou *O Segrêdo de Hegel.* Foram atraídos, sem dúvida, pelo idealismo "mais elevado" de Hegel, por seus ape-

lo' a "mais elevada" moralidade, achando-se ainda um tanto amedrontados de serem rotulados como imorais pelo côro de seus discípulos. É que mesmo os mais modestos hegelianos proclamavam ([5]) que suas doutrinas "são aquisições que devem... ser sempre reconquistadas em face dos assaltos das fôrças eternamente hostis aos valôres morais e espirituais". Alguns homens realmente brilhantes (penso especialmente em McTaggart) fizeram grandes esforços de pensamento idealístico construtivo, bem acima do nível de Hegel; mas não conseguiram mais do que fornecer alvo a críticas igualmente brilhantes. E pode-se dizer que, fora do continente europeu, especialmente nos últimos vinte anos, o interêsse dos filósofos por Hegel vem pouco a pouco enfraquecendo.

Se, porém, assim é, por que nos incomodarmos mais com Hegel? A resposta é que a influência de Hegel permaneceu como fôrça poderosíssima, apesar do fato de que nunca os cientistas o levaram a sério e de que (fora os "evolucionistas ([6])") muitos filósofos começam a perder o interêsse por êle. A influência de Hegel e especialmente a do seu jargão, é ainda muito forte na filosofia moral, e social, como nas ciências sociais e políticas (com a única exceção da economia). Especialmente os filósofos da história, da política e da educação ainda estão sob seu império, em ampla extensão. Em política, isso é mais dràsticamente mostrado pelo fato de que tanto a ala esquerda extrema marxista, assim como o centro conservador e a extrema direita fascista baseiam suas filosofias políticas em Hegel; a ala esquerda substitui a guerra de nações que aparece no esquema historicista de Hegel pela guerra de classes; a extrema direita substitui-a pela guerra de raças; mas ambas o seguem mais ou menos conscientemente. (O centro conservador é, em regra, menos consciente do que deve a Hegel.)

Como se pode explicar essa imensa influência? Minha principal intenção não é tanto explicar êsse fenômeno como combatê-lo. Posso, porém, apresentar algumas sugestões explicativas. Por alguma razão, os filósofos têm conservado em tôrno de si, mesmo em nossos dias, algo da atmosfera do mágico. A filosofia é considerada como uma espécie de coisa estranha e abstrusa, que lida com aquêles mistérios de que trata a religião, mas não do modo pelo qual êles possam ser revelados "às criancinhas" ou ao povo comum; é considerada demasiado profunda para isso, sendo a religião e a teologia dos intelectuais, dos eruditos, dos sábios. O hegelianismo adapta-se admiràvelmente a essas concepções. É exatamente o que êsse tipo de superstição popular supõe que a filosofia

seja. Sabe tudo a respeito de tudo. Tem resposta pronta para qualquer pergunta. E, em verdade, quem pode estar certo de que a resposta não é verdadeira?

Esta, porém, não é a razão principal do sucesso de Hegel. Sua influência, e a necessidade de combatê-la, podem talvez ser melhor entendidas se consideramos resumidamente a situação histórica geral.

O autoritarismo medieval começou a dissolver-se com o Renascimento. Mas, no continente europeu, a sua réplica política, o feudalismo medieval, não fôra sèriamente ameaçado antes da Revolução Francesa. (A Reforma apenas o fortalecera.) A luta pela sociedade aberta só voltou a começar com as idéias de 1789, e as monarquias feudais logo sentiram a seriedade dêsse perigo. Quando, em 1815, o partido reacionário começou a retomar o poder na Prússia, achou-se na extrema necessidade de uma ideologia. Hegel foi indicado para suprir essa necessidade e êle o fêz revivendo as idéias dos primeiros grandes inimigos da sociedade aberta: Heráclito, Platão e Aristóteles. Assim como a Revolução Francêsa tornara a descobrir as idéias perenes da Grande Geração e do Cristianismo, a liberdade, a igualdade e a fraternidade de todos os homens, assim também Hegel redescobriu as idéias platônicas que jazem por trás da perene revolta contra a liberdade e a razão. O hegelianismo é o renascimento do tribalismo. A significação histórica de Hegel pode ser vista no fato de representar êle o "elo perdido", por assim dizer, entre Platão e a forma moderna de totalitarismo. Na maioria, os modernos totalitários não se aperceberam de que suas idéias podem ser rastreadas até Platão. Mas muitos sabem de sua dívida para com Hegel e todos êles foram criados na atmosfera fechada do hegelianismo. Foram ensinados a adorar o estado, a história e a nação. (Minha concepção de Hegel pressupõe, naturalmente, que êle tenha interpretado Platão do mesmo modo por que aqui o fiz, isto é, como totalitário, para usar o rótulo moderno; e, na verdade, pode-se ver, ([7]) de sua crítica de Platão na *Filosofia da Lei,* que a interpretação de Hegel concorda com a nossa.)

A fim de dar ao leitor uma visão imediata da platonizante adoração hegeliana do estado citarei alguns trechos, mesmo antes de começar a analisar sua filosofia historicista. Êsses trechos mostram que o coletivismo radical de Hegel depende tanto de Platão quanto depende de Frederico Guilherme II, rei da Prússia, no período crítico durante e após a Revolução Francêsa. Sua doutrina é a de que o estado é tudo e, o indivíduo, nada, pois deve tudo ao estado, tanto sua existên-

cia física como espiritual. Esta é a mensagem de Platão, do prussianismo de Frederico Guilherme e de Hegel. "O Universal se encontra no Estado", escreve Hegel (6). "O Estado é a Idéia Divina tal como existe na terra... Devemos, portanto, adorar o Estado como a manifestação do Divino sôbre a terra, e considerar que, se é difícil compreender a Natureza, infinitamente mais árduo será apreender a Essência do Estado... O Estado é a marcha de Deus pelo mundo... O Estado deve ser compreendido como um organismo... Ao Estado completo pertencem, essencialmente, a consciência e o pensamento. O Estado sabe o que quer... O Estado é real; e... a verdadeira realidade é necessária. O que é real é eternamente necessário... O Estado existe... em razão de si mesmo. O Estado é o que efetivamente existe, a vida moral realizada". Esta seleta de afirmações pode bastar para mostrar como o platonismo de Hegel e sua insistência sôbre a absoluta autoridade moral do estado predomina sôbre tôda a moralidade pessoal, tôda consciência. É, sem dúvida, um platonismo bombástico e histérico, mas isto só torna mais evidente o fato de que êle liga o platonismo ao totalitarismo moderno.

Poder-se-ia perguntar se, por êsses serviços e por sua influência sôbre a história, Hegel não demonstrou seu gênio. Não considero muito importante esta questão, visto como é apenas parte de nosso romantismo pensarmos tanto em têrmos de "gênio"; e, fora isso, não creio que o sucesso prove coisa alguma, nem que a história seja nosso juiz (9); estas asserções fazem antes parte do hegelianismo. Mas, até onde se trata de Hegel, nem mesmo penso que êle fôsse talentoso. Era um escritor indigerível. Como devem admitir muitos mesmo de seus mais ardentes apologistas (10), seu estilo é "inquestionàvelmente escandaloso". E, no que se refere ao conteúdo de suas obras, êle só é supremo na sua eminente falta de originalidade. Nada há nos escritos de Hegel que antes dêle não tenha sido dito melhor. Nada há em seu método apologético que não tenha sido tomado de empréstimo de apologetas precursores (11). Mas êle dedicou êsses pensamentos e métodos de empréstimo, com singularidade de propósito embora sem um traço de brilho, a um alvo: lutar contra a sociedade aberta e assim servir a seu patrão, Frederico Guilherme da Prússia. A confusão e o rebaixamento da razão são necessários, em parte, para Hegel, como meios visando a êsse fim, e em parte como expressão mais acidental, mas muito natural, de seu estado de espírito. E a história inteira de Hegel não seria deveras digna de relato se não fôsse, suas mais sinistras conseqüências, que mostram como é fácil tornar-se um palhaço um

"fazedor da história". A tragi-comédia do surgimento do "Idealismo Germânico", apesar dos hediondos crimes a que levou, mais se assemelha a uma ópera cômica do que a qualquer outra coisa. E êsses começos podem ajudar a explicar a razão de ser tão difícil decidir se seus heróis sairam do palco das grandiosas óperas teutônicas de Wagner ou das farças de Offenbach.

Minha afirmativa de que a filosofia de Hegel foi inspirada por motivos secretos, a saber, por seu interêsse na restauração do govêrno prussiano de Frederico Guilherme III, não podendo ser portanto levada a sério, não é nova. É uma história bem conhecida de todos quantos se achavam ao corrente da situação política e foi abertamente contada pelos poucos que tinham independência bastante para fazê-lo. A melhor testemunha é Schopenhauer, êle próprio um idealista platônico, um conservador, se não um reacionário (12), mas homem de suprema integridade, que amava a verdade além de tudo o mais. Não se pode duvidar de que êle fôsse juiz tão competente em assuntos filosóficos quanto se poderia encontrar em seu tempo. Schopenhauer, que teve o prazer de conhecer Hegel pessoalmente (13) e que sugeriu o uso das palavras de Shakespeare:" conversa de loucos, vinda da língua e não do cérebro", como lema da filosofia de Hegel, traçou o seguinte e excelente retrato do mestre: "Hegel, imposto de cima pelos podêres vigentes como o Grande Filósofo oficializado, era um charlatão de cérebro estreito, insípido, nauseante, ignorante, que alcançou o pináculo da audácia por garatujar e forjicar as mais malucas e mistificantes tolices. Essas tolices foram barulhentamente proclamadas como uma sabedoria imortal, por seguidores mercenários, e prontamente aceitas como tal por todos os tolos, que assim se juntaram num côro perfeito de admiração, como nunca antes se ouvira. O extenso campo de influência espiritual que assim foi fornecido a Hegel por aquêles que se achavam no poder capacitou-o a realizar a corrupção intelectual de tôda uma geração." E, em outro lugar, Schopenhauer assim descreve o jôgo político do hegelianismo: "A filosofia, recém-trazida à fama por Kant... logo se tornou um instrumento de interêsses; interêsses do estado, no alto; interêsses pessoais, em baixo... As fôrças impulsionadoras dêsse movimento contràriamente a tôda a sua solene empáfia e a suas asserções, não são ideais; são, em verdade, objetivos muito reais, a saber, interêsses pessoais, oficiais, clericais, políticos, em suma, interêsses materiais... Interêsses partidários veementemente agitam as penas de tantos puros amantes da sabedoria... A verdade é

certamente à última coisa que têm em vista... A filosofia é mal utilizada: do lado do estado, como um instrumento, do lado opôsto, como um meio de lucro... Quem pode realmente crer que daí também a verdade virá à luz, como um sub-produto?... *Os Govêrnos fazem da filosofia um meio de servir a seus interêsses de estado e os estudiosos fazem dela um comércio...*" A opinião de Schopenhauer sôbre a posição de Hegel como agente pago pelo govêrno prussiano é corroborada, para apenas mencionar um exemplo, por Schwegler, discípulo e admirador de Hegel. Dêste diz Schwegler: "A plenitude de sua fama ([14]) e atividade, porém, data pròpriamente de quando foi chamado de Berlim, em 1818. Ergueu-se então em tôrno dêle uma escola numerosa, muito ampla e... enormemente ativa; ali, também, êle adquiriu, dadas as suas ligações com a burocracia prussiana, influência política para si mesmo, assim como o reconhecimento de seu sistema como a filosofia oficial, nem sempre com vantagem para a liberdade interior de sua filosofia ou de seu valor moral". O editor de Schwegler, J. H. Stirling ([15]), o primeiro apóstolo britânico do hegelianismo, naturalmente defende Hegel contra Schwegler, advertindo seus leitores a que não tomem muito ao pé da letra "a pequena sugestão de Schwegler contra... a filosofia de Hegel como uma filosofia de estado". Mas, poucas páginas adiante, Stirling, sem ter essa intenção, confirma a apresentação que Schwegler faz dos fatos, assim como a opinião de que o próprio Hegel tinha consciência da função político-partidária e apologética de sua filosofia. (A prova citada por Stirling mostra ([16]) que Hegel se expressava um tanto cìnicamente a respeito dessa função de sua filosofia.) E, ainda mais adiante, Stirling inadvertidamente deixa a descoberto o "segrêdo de Hegel", ao passar às seguintes revelações, tão poéticas quanto proféticas ([17]), com alusão ao ataque-relâmpago feito pela Prússia à Austria em 1866, escritas um ano antes: "Não é em verdade a Hegel, e à sua filosofia da ética e da política, que a Prússia deve a poderosa vida e organização que está agora desenvolvendo ràpidamente? Não é, em verdade, o austero Hegel o centro dessa organização que, amadurecendo o conselho num cérebro invisível, golpeia, como um raio, com tôdo o pêso e massa da mão? Mas, no que se refere ao valor dessa organização, será êle mais concreto para muitos, poderia eu dizer, se observarem que, enquanto na Inglaterra constitucional os portadores de ações preferenciais e debêntures se arruinam pela predominante imoralidade comercial, os tomadores comuns de títulos das Ferrovias Prussianas podem contar com a média segura de 8,33 por

cento. Isto, por certo, é dizer algo afinal em favor de Hegel! Os traços fundamentais de Hegel devem agora, creio, ser evidentes a todos os leitores. Muito lucrei de Hegel"... continua Stirling em seu elogio.

Também espero que os traços de Hegel estejam agora evidentes e confio em que o que Stirling ganhou ficasse a salvo da imoralidade comercial predominante na Inglaterra constitucional e não-hegeliana.

(Quem poderia resistir a mencionar, neste ponto, o fato de que os filósofos marxistas, sempre prontos a indicar quanto a teoria de um opositor é afetada pelos seus interêsses de classe, habitualmente deixam de aplicar êsse método a Hegel? Em vez de denunciá-lo como um apologista do absolutismo prussiano, lastimam ([18]) que a obra do criador da dialéctica e especialmente as suas obras sôbre lógica não sejam mais largamente lidas na Grã Bretanha, em contraste com a Rússia, onde os méritos da filosofia de Hegel em geral e de sua lógica em particular são oficialmente reconhecidos.)

Retornando aos motivos políticos de Hegel, creio têrmos razão mais do que suficiente para suspeitar de que sua filosofia foi influenciada pelos interêsses do govêrno prussiano, do qual era empregado. Mas, sob o absolutismo de Frederico Guilherme III, tal influência implicava mais do que Schopenhauer ou Schwegler podiam saber; pois só nas últimas décadas foram publicados documentos que mostram a clareza e a consistência com que êsse rei insistia na completa subordinação de todo ensino ao interêsse do estado. "As ciências abstratas — lemos em seu programa educacional ([19]) — que só dizem respeito ao mundo acadêmico e só servem para esclarecer êsse grupo, são, naturalmente, sem valor para o bem do Estado e seria loucura restringí-las inteiramente; mas é saudável conservá-las dentro de limites adequados". Hegel foi chamado de Berlim em 1818, durante a preamar da reação, durante o período que começou com o expurgo do govêrno, feito pelo rei, dos reformadores e liberais-nacionais que tanto haviam contribuido para seu sucesso na "Guerra da Libertação". Considerando êsse facto, podemos indagar se a nomeação de Hegel não foi um movimento para "manter a filosofia dentro de limites adequados", de modo a capacitá-la a ser saudável e a servir "ao bem do Estado", isto é, a Frederico Guilherme e a seu regime absoluto. A mesma indagação nos é sugerida quando ouvimos um grande admirador ([20]) dizer de Hegel: "E em Berlim êle permaneceu até sua morte, em 1831, como reconhecido ditador de uma das mais poderosas escolas filosóficas da história do pensamento." (Creio podermos colocar "falta

de pensamento" em lugar de "pensamento", porque não consigo ver o que poderia ter um ditador com a história do pensamento, mesmo sendo um ditador de filosofia. De outro modo, porém, êste trecho revelador é apenas verdadeiríssimo. Por exemplo, os esforços concatenados dessa poderosa escola tiveram êxito, por uma conspiração do silêncio, em esconder do mundo, durante quarenta anos, o próprio facto da existência de Schopenhauer.) Vemos que Hegel pôde realmente ter tido poder para "manter a filosofia dentro de limites apropriados", de modo que nossa indagação é inteiramente pertinente.

No que se segue, tentarei mostrar que tôda a filosofia de Hegel pode ser interpretada com uma resposta enfática a essa indagação; resposta afirmativa, sem dúvida. E procurarei mostrar quanta luz é lançada sôbre o hegelianismo quando o interpretamos dêste modo, isto é, como uma apologia do Prussianismo. Minha análise será dividida em três partes, que serão tratadas nas secções II, III e IV dêste capítulo. A secção II lida com o historicismo e o positivismo moral de Hegel, juntamente com o fundo teórico antes abstruso dessas doutrinas, seu método dialéctico e sua chamada filosofia da identidade. A secção III trata do surgimento do nacionalismo. Na secção IV, algumas palavras serão ditas sôbre as relações de Hegel com Burke. E a secção V tratará de dependência do moderno totalitarismo para com as doutrinas de Hegel.

II

Começo minha análise da filosofia de Hegel com uma comparação geral entre o historicismo hegeliano e o de Platão.

Platão acreditava que as Idéias ou essências existiam *antes* das coisas em fluxo, e que a tendência de todos os desenvolvimentos podia ser explicada como um movimento para afastar-se da perfeição das Idéias e, portanto, como uma descida, como um movimento na direção da decadência. A história dos estados, principalmente, é uma historia de degeneração; e tal degeneração se deve, em última análise, à degeneração racial da classe dirigente. (Devemos aqui lembrar a estreita relação entre as noções platônicas de "raça", "alma", "natureza" e "essência" ([21]). Hegel acredita, com Aristóteles, que as Idéias ou essências estão *nas* coisas em fluxo; ou mais precisamente (até onde nos seja possível tratar Hegel com precisão), ensina que elas são idênticas às coisas em fluxo: "Tôda coisa real é uma Idéia", diz êle ([22]). Mas isso não significa que esteja fechado o abismo aberto por Platão entre a essência de

uma coisa e sua aparência sensível, pois Hegel escreve: "Qualquer menção de Essência implica que a distinguimos do Ser" (da coisa)"; "devemos encarar a última, quando comparada à Essência, antes como mera aparência ou semelhança... Tudo tem uma Essência, dissemos; isto é, as coisas não são o que imediatamente mostram ser". Como Platão e Aristóteles, Hegel concebe as essências, pelo menos as dos organismos (e portanto também as dos estados), como almas, ou "Espíritos".

Mas, à dissemelhança de Platão, Hegel não ensina que a tendência do desenvolvimento das coisas em fluxo seja uma descida, um afastamento de Idéia, na direção da decadência. Como Espeusipo e Aristóteles, ensina que a tendência é antes na direção da Idéia; é o progresso. Embora diga ([23]) com Platão que "as coisas perecíveis têm sua base na Essência e dela se originam", Hegel insiste, em oposição a Platão, em que mesmo as essências se desenvolvem. No mundo de Hegel, como no de Heráclito, *tudo* está em fluxo, não se insentando as essências, originalmente introduzidas por Platão a fim de obter algo de estável. Mas êsse fluxo não é decadência. O historicismo de Hegel é otimista. Suas essências ou Espiritos, como as almas de Platão, movem-se por si mesmas; desenvolvem-se por si mesmas ou, para usar termos mais em moda, são "emergentes" e "auto-criadoras". E impelem-se na direção de uma "causa final" aristotélica, ou, como diz Hegel ([24]), na direção de "uma causa final auto-realizante e auto-realizada em si mesma". Esta causa final, ou fim do desen volvimento das essências, é o que Hegel chama "A Idéia Absoluta", ou "A Idéia". (Esta idéia é, diz-nos Hegel, algo complexa; encerra, num todo único, o Belo, a Cognição e a Atividade Prática, a Compreensão, o Mais Elevado Bem e o Universo Cientificamente Contemplado. Mas, realmente, não necessitamos de nos incomodar com dificuldades pequeninas como essas.) Podemos dizer que o mundo em fluxo de Hegel é um estado de "evolução criativa" ([25]) ou "emergente"; cada uma de suas etapas contém as precedentes, das quais se origina; e cada etapa supera tôdas as etapas anteriores, aproximando-se cada vez mais da perfeição. A lei geral do desenvolvimento é, assim, a do progresso; mas, como veremos, não de um progresso simples e direto, mas de um progresso "dialéctico".

Como as citações anteriores mostraram, o coletivista Hegel, como Platão, visualiza o estado como um organismo; e, acompanhando Rousseau, que lhe forneceu uma "vontade geral" coletiva, fornece-lhe Hegel uma essência consciente e pensadora, sua "razão" ou "Espírito". Êsse "Espírito" cuja

"própria essência é a atividade" (o que mostra sua dependência de Rousseau), é ao mesmo tempo o coletivo *Espírito da Nação* que forma o estado.

Para um essencialista, o conhecimento ou a compreensão do estado devem claramente significar o conhecimento de sua essência ou Espírito. E, como vimos no capítulo anterior ([26]), podemos conhecer a essência e suas "potencialidades" sòmente por meio de sua "efetiva" história. Assim chegamos à posição fundamental do método historicista, segundo a qual o meio de obter conhecimento das instituições sociais como o estado é estudar-lhe a história, ou a história de seu "Espírito". E as outras duas consequências historicistas desenvolvidas no capítulo anterior também se seguem. O Espírito da nação determina seu destino histórico oculto; e cada nação que deseje "emergir em existência" deve afirmar sua individualidade ou alma penetrando no "Palco da História", isto é, combatendo as outras nações; o objeto da luta é a dominação do mundo. Podemos ver daí que Hegel, como Heráclito, acredita ser a guerra o pai e mãe de tôdas as coisas. E, como Heráclito, acredita que a guerra é justa: "A História do Mundo é o Tribunal de Justiça Mundial", escreve Hegel. E, como Heráclito, generaliza essa doutrina estendendo-a ao mundo da natureza e interpretando os contrastes e oposições das coisas, a polaridade dos opostos, etc., com uma espécie de guerra e com uma fôrça impulsionadora do desenvolvimento natural. Ainda como Heráclito, Hegel acredita na unidade ou identidade dos opostos; em verdade, a unidade dos opostos desempenha papel tão importante na evolução, no progresso "dialéctico", que podemos descrever essas duas idéias de Heráclito, a guerra dos opostos e sua unidade ou identidade, como as principais idéias da *dialéctica* de Hegel.

Até aqui, essa filosofia surge como um historicismo passàvelmente decente e honesto, embora talvez um tanto sem originalidade ([27]); e não parece haver razão para descrevê-lo, como fêz Schopenhauer, como charlatanismo. Mas êsse aspecto começa a mudar quando nos voltamos para uma análise da dialéctica de Hegel. É que êle apresenta êsse método tendo Kant em vista, Kant que, em seu ataque à metafísica (a violência dêsse ataque pode ser deduzida do lema que coloquei abrindo a "Introdução" dêste livro), procurou mostrar que tôdas as especulações dêsse tipo são insustentáveis. Hegel nunca tentou refutar Kant. Inclinou-se, e retorceu a concepção de Kant, dando-lhe sentido contrário. Eis como a "dialéctica" de Kant, o ataque à metafísica, se converteu na "dialéctica" de Hegel, o principal instrumento da metafísica.

Kant, em sua *Crítica da Razão Pura,* asseverou, sob a influência de Hume, que a pura especulação ou razão, sempre que se aventura a um campo em que não possa ser eventualmente controlada pela experiência, é susceptível de envolver-se em contradições ou "antinomias" e produzir o que êle, sem ambiguidade, chama, "meras fantasias", "tolice", "ilusões", "dogmatismo estéril" e "pretensão superficial ao conhecimento de tudo" ([28]). Tentou êle mostrar que a cada asserção ou *tese* metafísica, referente por exemplo ao início do mundo no tempo ou à existência de Deus, pode ser contraposta uma contra-asserção, ou *antítese;* e ambas, sustentou, podem proceder das mesmas suposições, podendo ser provadas com grau igual de "evidência". Em outras palavras, quando deixa o campo da experiência, nossa especulação não pode ter situação científica, visto como para cada argumento pode haver um contra-argumento igualmente válido. A intenção de Kant era pôr um paradeiro, de uma vez para sempre, à "maldita fertilidade" dos escrevinhadores de metafísica. Mas, infelizmente, o efeito foi muito diverso. O que Kant deteve foi apenas as tentativas dos escrevinhadores para empregarem argumentos racionais; êles apenas desistiram da tentativa de ensinar, mas não de enfeitiçar o público (com diz Schpenhauer ([29]).) Por êsse desenvolvimento, sem dúvida cabe considerável quinhão de culpa a Kant, pois o estilo obscuro de sua obra, que êle escreveu com grande pressa, embora só após anos de meditação, contribuiu consideràvelmente para um rebaixamento ainda maior do baixo padrão de clareza dos escritos teóricos alemães ([30]).

Nenhum dos escrevinhadores metafísicos que sucederam a Kant fêz qualquer tentativa para refutá-lo ([31]); e Hegel, mais particularmente, teve mesmo a audácia de patrocinar a causa de Kant, por haver "revivido o nome da Dialéctica (que êle recolocou em seu pôsto de honra". Ensinou êle que Kant estava inteiramente certo ao apontar as antinomias, mas estava errado em preocupar-se com elas. É da própria natureza da razão que ela se contradiga, assevera Hegel; e não é uma fraqueza de nossas faculdades humanas, mas antes a própria essência de tôda racionalidade, o facto de que esta deve trabalhar com contradições e antinomias, pois é justamente dêsse medo que *a razão se desenvolve.* Afirma Hegel que Kant analisara a razão como se ela fôsse algo de estático, esquecendo que a humanidade se desenvolve e, com ela, nossa herança social. Mas o que nos comprazemos em denominar nossa razão nada mais é do que o produto dessa herança social, do desenvolvimento histórico do grupo social em que vivemos, a nação. Êsse desenvolvimento se processa *dialècticamente,* isto é, em rítmo ternário. Primeiro, é apresentada uma *tese;*

mas ela produzirá crítica, será contraditada pelos seus opositores, que asseveram o contrário, apresentando sua *antítese;* e, do conflito dessas concepções, chega-se a uma *síntese,* isto é, a uma espécie de unidade dos opostos, uma transigência ou uma reconciliação em nível mais elevado. A síntese absorve, por assim dizer, as duas posições opostas originais, superando-as; redú-las a componentes de si mesma, consequentemente negando-as, elevando-as e preservando-as. Uma vez estabelecida a síntese, todo o processo pode repetir-se no mais alto nível até então alcançado. Tal é, em resumo, o rítmo ternário do progresso que Hegel denominou "tríade dialéctica".

Estou plenamente disposto a admitir que esta não é uma descrição má do modo pelo qual uma discussão crítica, e portanto também o pensamento científico, pode às vêzes avançar. Tôda crítica, de facto, consiste em apontar algumas contradições ou discrepâncias, e o progresso científico consiste amplamente na eliminação de contradições, onde sejam encontradas. Isto significa, porém, que a ciência procede na suposição de serem as contradições *inadmissíveis e evitáveis,* de modo que a descoberta de uma contradição força o cientista a fazer todos os esforços para eliminá-la; realmente, uma vez admitida uma contradição, tôda a ciência deve entrar em colapso (32). Mas Hegel extrai uma lição bem diferente de sua tríade dialéctica. Visto como as contradições são os meios pelos quais a ciência progride, conclui êle que as contradições não só são admissíveis, como inevitáveis. e ainda altamente desejáveis. Esta é uma doutrina hegeliana que deve destruir todo argumento e todo progresso. Se, de facto, as contradições são inevitáveis e desejáveis, não há necessidade de eliminá-las, e assim o progresso deve chegar a um fim.

Esta doutrina é, porém, apenas um dos principais dogmas do Hegelianismo. A intenção de Hegel é operar livremente com tôdas as contradições. "Tôdas as coisas são em si mesmas contraditórias", insiste êle (33), a fim de defender uma posição que não só significa o fim de tôda ciência como o de todo argumento racional. E a razão pela qual êle deseja admitir contradições é a de desejar deter o argumento racional e, com isso, o progresso científico e intelectual. Tornando impossíveis a argumentação e a crítica, pretende êle colocar sua própria filosofia à prova de qualquer crítica, de modo a poder estabelecer-se como um *dogmatismo reforçado,* seguro de qualquer ataque, cume insuperável de todo desenvolvimento filosófico. (Temos aqui um primeiro exemplo de uma típica *distorção dialéctica;* a idéia de progresso, popular num período que conduz a Darwin, mas não concorde com os interêsses conservadores, é retorcida para o lado oposto, o de um desenvolvimento que chegou a seu fim — um desenvolvimento detido.)

E basta quanto à tríade dialéctica de Hegel, um dos dois pilares sôbre que repousa sua filosofia. A significação dessa teoria será vista quando passarmos à sua aplicação.

O segundo dos dois pilares do hegelianismo é a denominada *filosofia da identidade.* É ela, por sua vez, uma aplicação da dialéctica. Não pretendo gastar o tempo do leitor tratando de encontrar um sentido para ela, especialmente quando já o tentei fazer em outro lugar (34); em seu conteúdo essencial, a filosofia da identidade não passa de um desavergonhado equívoco e, para usar as próprias palavras de Hegel, consiste em meras "fantasias, até mesmo fantasias imbecis". É um labirinto em que se perderam as sombras e ecos de filosofias passadas, Heráclito, Platão, Aristóteles, como também Rousseau e Kant, e onde agora celebram uma espécie de conclave de bruxas, procurando malucamente confundir e enganar o espectador ingênuo. A idéia predominante, e ao mesmo tempo o elo entre a dialéctica de Hegel e sua filosofia da identidade, é a doutrina de Heráclito sôbre a unidade do opostos. "O caminho que sobe e o caminho que desce são idênticos" dissera Heráclito; e Hegel repete com êle: "O caminho do leste e o caminho do oeste são os mesmos". Esta doutrina heraclitiana da identidade dos opostos é aplicada a uma multidão de reminiscências das velhas filosofias, consequentemente "reduzidas a componentes" do próprio sistema de Hegel. Essência e Idéia, singular e plural, substância e acidente, forma e conteúdo, sujeito e objeto, ser e tornar-se, tudo e nada, mudança e repouso, efetividade e potencialidade, realidade e aparência, matéria e espírito, tôdos êsses fantasmas do passado parecem povoar o cérebro do Grande Ditador, enquanto êle realiza sua dança com o balão, com seus pedantes e fictícios problemas de Deus e do Mundo. Mas há método nesta locura; há, mesmo, método prussiano. É que por trás da aparente confusão pairam os interêsses da monarquia absoluta de Frederico Guilherme. A filosofia da identidade serve para justificar a ordem de coisas existentes. Seu principal rebento é um *positivismo ético e jurídico,* a doutrina de que o que existe é bom, visto não poder haver padrões fora dos padrões existentes; o doutrina de que *a fôrça é o direito.*

Como foi derivada essa doutrina? Simplesmente por uma série de equívocos. Platão, cujas Formas ou Idéias como vimos, são inteiramente diferentes das "idéias na mente", dissera que sòmente as Idéias são reais e que as coisas perecíveis são irreais. Hegel adota, dessa doutrina, a equação *Ideal* = *Real.*

Kant falou, em sua dialéctica, a respeito das "Idéias de Razão Pura", usando a palavra "Idéia" no sentido de "idéias na mente". Hegel, desta doutrina, aceita serem as Idéias algo mental, ou espiritual, ou racional, que pode expressar-se pela equação *Idéia = Razão*. Combinadas, essas duas equações, ou antes, equívocos, dão-nos *Real = Razão*. E isto permite a Hegel asseverar que tudo quanto é razoável deve ser real e tudo quanto é real deve ser razoável, sendo o desenvolvimento da realidade o mesmo da razão. E visto como não pode existir padrão mais alto do que o último desenvolvimento da Razão e da Idéia, tudo que agora existe real ou efetivamente existe por necesisdade, e deve ser razoável, assim como bom ([35]). E particularmente bom é, como veremos, o estado prussiano efetivamente existente.

Esta é a filosofia da identidade. Afora seu positivismo ético, dá também à luz uma teoria da verdade, precisamente como sub-produto (para usar palavras de Schopenhauer). Bem conveniente é essa teoria. Como vimos, tudo que é razoável é real. Isto significa, naturalmente, que tudo quanto é razoável deve conformar-se à realidade e, portanto, deve ser verdadeiro. A verdade se desenvolve do mesmo modo que a razão, e tudo quanto apela para a razão na sua última etapa de desenvolvimento deve também ser verdadeiro para essa etapa. Em outras palavras, tudo quanto parece certo para aquêles cuja razão está atualizada deve ser verdadeiro. A evidência por si mesma é o mesmo que a verdade. Desde que estejais atualizados, tudo quanto precisais é prover-vos de uma doutrina; isto faz com que ela seja verdadeira, por definição. Dêsse modo, a oposição entre o que Hegel chama o "Subjetivo", isto é, a crença, e o "Objetivo", isto é, a verdade, transforma-se numa identidade; e esta unidade dos opostos explica também o conhecimento científico. "A Idéia é a união do Subjetivo e do Objetivo... A ciência pressupõe que a separação entre ela e a Verdade já foi abolida" ([36]).

E basta quanto à filosofia da identidade de Hegel, o segundo pilar de sabedoria sôbre que é edificado seu historicismo. Com a ereção dêste, a tarefa algo cansativa de analisar as doutrinas mais abstratas de Hegel chega ao fim. O resto dêste capítulo será limitado às aplicações práticas e políticas feitas por Hegel dessas teorias abstratas. E essas aplicações práticas nos mostrarão mais claramente os objetivos apologéticos de todos os seus trabalhos.

A dialéctica de Hegel, assevero, foi concebida em ampla medida com o fito de perverter a idéias de 1789. Hegel estava perfeitamente consciente do facto de que o método dialéctico

pode ser utilizado para retorcer uma idéia em seu oposto. "A dialéctica — escreve — ([37]) não é novidade em filosofia. Sócrates costumava estimular o desejo de mais claro conhecimento acêrca do assunto em discussão e, depois de propôr tôda espécie de perguntas com essa intenção, levava aquêles com quem conversava diretamente ao oposto daquilo que sua primeira impressão afirmara estar correto". Como descrição das intenções de Sócrates, esta afirmação de Hegel talvez não seja muito lisa (considerando que o alvo principal de Sócrates era antes a exposição da absoluta segurança do que a conversão de pessoas ao contrário daquilo em que antes acreditavam); mas, como relato das próprias intenções de Hegel, é excelente, ainda que na prática o método hegeliano se mostre mais embaraçoso do que o indica seu programa.

Como primeiro exemplo dêsse uso da dialéctica, escolherei o problema da *liberdade de pensamento*, da independência da ciência e dos padrões da verdade objetiva, tal como Hegel o trata na *Filosofia da Lei (§ 270)*. Começa êle com o que só pode ser interpretado como uma exigência de liberdade de pensamento e de sua proteção por parte do estado: "O estado — escreve — tem... o pensamento como seu princípio essencial. Assim, a liberdade de pensamento, e a ciência, só pode ter origem no estado; foi a Igreja que queimou Giordano Bruno e forçou Galileu a retratar-se... A ciência, portanto, deve buscar a proteção do estado... visto com o alvo da ciência é o conhecimento da verdade objetiva." Após êsse promissor início, que podemos tomar como representando as "primeiras impressões" de seus opositores, passa Hegel a levá-los "ao oposto daquilo que suas primeiras impressões afirmaram estar correto", ocultando sua mudança de frente de batalha com outro simulado ataque à Igreja: "Tal conhecimento, porém, como é fora de dúvida, nem sempre se conforma com os padrões da ciência, pode degenerar em mera opinião...; e para essas opiniões ela (isto é, a ciência) pode levantar as mesmas exigências pretenciosas que a Igreja — as exigências de ser livre em suas opiniões e convicções". Assim, a demanda de liberdade de pensamento, a exigência da ciência por julgar por si mesma, são descritas como "pretenciosas"; mas êste é apenas o primeiro passo na torção de Hegel. Ouvimos a seguir que, em face de opiniões subversivas, "o estado deve proteger a verdade objetiva", o que suscita a indagação fundamental: quem deve julgar o que é e o que não é verdade objetiva? Hegel replica: "O estado, em geral... deve formar sua própria decisão sôbre o que deve ser considerado como verdade objetiva". Com essa resposta, a liberdade de pensamento e

as reivindicações da ciência a estabelecer seus próprios padrões cedem finalmente lugar a seus contrários.

Como segundo exemplo dêsse uso da dialéctica, escolherei o tratamento que Hegel dá à exigência de uma *constituição política,* que êle combina com o seu tratamento da *liberdade* e da *igualdade.* A fim de apreciar o problema da constituição, deve-se recordar que o absolutismo prussiano não reconhecia lei constitucional alguma (afora princípios tais como a plena soberania do rei) e que o lema da campanha em prol de uma reforma democrática nos diversos principados alemães era o de que o príncipe outorgasse "ao país uma constituição". Frederico Guilherme, porém, estava de acôrdo com seu conselheiro Ancillon em que jamais deveria ceder aos pedidos dos "exaltados, êsse grupelho ruidoso e ativo que desde alguns anos vem-se arrogando a representação da nação e gritando por uma constituição" ([38]). E embora, sob grande pressão, o rei prometesse uma constituição, jamais cumpriu a palavra. (Contava-se então que um inocente comentário sôbre a "constituição" física do rei levara-o a demitir seu médico da côrte.) Ora, como trata Hegel dêsse delicado problema? "Como espírito vivente — escreve êle — o estado é um todo organizado, articulado em diversas agências... A *constituição* é essa articulação ou organização do poder estatal... A constituição é a *justiça* existente... A liberdade e a igualdade são... os objetivos e resultados últimos da constituição". Mas claro está que isto é só a introdução. Antes, porém, de passar à transformação dialéctica da exigência de uma constituição na de uma monarquia absoluta, devemos mostrar primeiro como Hegel transforma os dois "objetivos e resultados" nos seus contrários.

Vejamos primeiro como Hegel retorce a igualdade em desigualdade: "A afirmação de que os cidadãos são iguais perante a lei — admite Hegel ([39]) — contém uma grande verdade. Expressa, porém, dêsse modo, é apenas uma tautologia; apenas diz, em geral, que existe um estatuto legal, que a lei rege. Mas, para ser mais concreto: os cidadãos... são iguais perante a lei apenas naqueles pontos em que também são iguais *fora da lei. Apenas essa igualdade que possuem em propriedade, idade, etc... pode merecer tratamento igual em face da lei...* As próprias leis... pressupõem condições desiguais... Poder-se-ia dizer que o grande desenvolvimento e o amadurecimento da forma dos estados modernos é justamente o que produz a suprema desigualdade concreta dos indivíduos da atualidade".

Neste esbôço da torção que Hegel dá à "grande verdade" do igualitarismo para mudá-la em seu oposto, abreviei radical-

mente sua argumentação; e devo advertir o leitor de que terei de fazer o mesmo em todo o capítulo, pois só dêsse modo é possível apresentar, em forma legível, sua verbosidade e o revoar de seus pensamentos (que é patológico, não tenho dúvidas ([40]).)

Podemos passar a considerar a liberdade. "Quanto à liberdade — escreve Hegel — nos tempos primitivos, os direitos legalmente definidos, os direitos privados assim como os públicos de uma cidade, etc., eram chamados suas "liberdades". Realmente, tôda lei genuína é uma liberdade, pois contém um princípio razoável...; o que significa, em outras palavras, que ela incorpora uma liberdade..." Ora, êste argumento, que tenta mostrar que "liberdade" é a mesma coisa que *"uma* liberdade", e portanto o mesmo que "lei", do que se segue que quanto mais leis houver mais liberdade haverá, nada mais é do que tosca afirmação (tosca, porque se baseia numa espécie de trocadilho) do paradoxo da liberdade, descoberto primeiramente por Platão e já antes discutido em resumo ([41]), paradoxo que pode ser expresso dizendo-se que a liberdade ilimitada conduz a seu contrário, desde que, sem ser protegida e restringida pela lei, a liberdade deve levar a uma tirania dos mais fortes sôbre os mais fracos. Êsse paradoxo, vagamente reproduzido por Rousseau, foi resolvido por Kant, que exigiu que a liberdade de cada homem fôsse restringida, mas não além do necessário para salvaguardar um grau igual de liberdade para todos. Hegel, sem dúvida, conhecia a solução de Kant, mas não gostava dela, e apresenta-a, sem mencionar-lhe o autor, do seguinte modo desfigurado: "Hoje, nada é mais familiar do que a idéia de que cada qual deve restringir sua liberdade em relação à liberdade dos outros, de que o estado é uma condição dessas restrições recíprocas e de que as leis são restrições. Mas — continua êle a criticar a teoria de Kant — isso expressa a espécie de concepção que encara a liberdade como um casual prazer gratuito e autonomia de vontade". E com essa observação enigmática abandona a igualitária teoria da justiça de Kant.

O próprio Hegel, porém, sente que a pequena pirueta por parte... daqueles que, de outro modo, encontrariam suas suficiente para seu objetivo e, com certa hesitação, volta a seu problema original, o da constituição. "A expressão liberdade política — diz ([42]) — é muitas vêzes usada para significar uma participação formal nos negócios públicos do estado por parte... daqueles que, de outro modo, encontrariam suas funções nos alvos e negócios particulares da sociedade civil" (em outras palavras, pelos cidadãos comuns). "E tornou-

se .. costume dar o título de "constituição" apenas àquela parte do estado que estabelece tal participação... considerando-se um estado em que isto não é formalmente feito como um estado sem constituição". Isso, realmente, tornou-se um costume. Como, porém, ficar livre dêle? Por meio de um truque simplesmente verbal, por uma definição: "A respeito dêsse emprêgo da expressão, a única coisa a dizer é que por constituição devemos entender a determinação das leis em geral, isto é, das liberdades..." Hegel, porém, uma vez mais sente a espantosa pobreza da sua argumentação e, em desespêro, mergulha num misticismo coletivista (de feitura Rousseauniana) e no historicismo ([43]): "A questão" a quem cabe o poder de fazer uma constituição?" é a mesma que "quem deve fazer o Espírito de uma Nação?" Separai vossa idéia da constituição exclama Hegel — da de um espírito coletivo, como se o último exista, ou tenha existido, sem uma constituição, e vossa imaginação provará quão superficialmente apreendestes o nexo" (a saber, o existente entre o Espírito e a constituição). "É o pelo ingênito Espirito e pela história da Nação — que é apenas a história dêsse Espírito — que as constituições têm sido e são feitas". Mas êste misticismo é ainda por demais vago para justificar o absolutismo. É mistér ser mais específico; e Hegel apressa-se em sê-lo: "A totalidade realmente viva — escreve — que preserva e continuamente produz o Estado e sua constituição... é o *Govêrno*... No Govêrno, considerado como uma totalidade orgânica, o Poder Soberano, ou Principado... é a Vontade do Estado que tudo sustenta e tudo decreta, seu mais alto Cume e sua oni-penetrante Unidade. Na forma perfeita do Estado, em que todos e cada um dos elementos... encontraram sua existência livre, essa vontade é a do *Indivíduo que efetivamente decreta* (não simplesmente de uma maioria em que a unidade da vontade que decreta não tem existência *efetiva*); é a *monarquia.* A constituição monárquica é, portanto, a constituição da razão desenvolvida; e tôdas as outras constituições pertencem aos graus mais baixos do desenvolvimento e da auto-realização da razão". E, para ser ainda mais específico, explica Hegel, numa passagem paralela da sua *Filosofia da Lei* (as citações anteriores são tôdas tiradas de sua *Enciclopédia*), que "a decisão final... a auto-determinação *absoluta* constitui o poder do príncipe como tal" e que "o elemento *absolutamente decisivo* no todo... é um só indivíduo, o monarca".

E chegamos ao ponto: como pode ser alguém estúpido ao ponto de exigir uma constituição para um país que foi abençoado com uma monarquia absoluta, que já é o mais ele-

vado grau possível de tôdas as constituições? Os que fazem tais exigências evidentemente não sabem o que fazem nem o que dizem, justamente como aquêles que exigem liberdade são demasiado cegos para verem que, na monarquia absoluta prussiana, "todos e cada um dos elementos alcançaram sua livre existência". Em outras palavras, temos aqui a absoluta prova dialética de Hegel de que a Prússia é "o mais elevado Cume" e a própria cidadela da liberdade; de que sua constituição absolutista é a meta (e não, como poderiam alguns pensar, o "mate") para que caminha a humanidade; e que seu govêrno — preserva e guarda, por assim dizer, o mais puro espírito da liberdade — em concentração.

A filosofia de Platão, que outrora reclamara ser senhora no estado, torna-se com Hegel o seu mais servil lacaio.

Êsses desprezíveis serviços ([44]), é importante notar, eram prestados voluntàriamente. Não havia intimidação totalitária naquêles felizes dias de monarquia absoluta; nem a censura era muito eficiente, como mostram incontáveis publicações liberais. Quando Hegel publicou sua *Enciclopédia,* era professor em Heidelberg. E imediatamente após sua publicação foi chamado a Berlim, para tornar-se, como dizem seus admiradores, "o ditador oficializado" da filosofia. Mas, pode alguém contestar, tudo isso, ainda que verdadeiro, nada prova contra a excelência da filosofia dialéctica de Hegel, nem contra sua grandeza como filósofo. A esta contestação, a resposta de Schpenhauer já foi dada: "A filosofia é mal empregada, do lado do estado como um instrumento, do lado contrário como um meio de lucro. *Quem pode realmente crer que a verdade também daí virá à luz, justamente como um sub-produto?*"

Êstes trechos dão-nos uma breve visão do modo pelo qual o método dialéctico de Hegel é aplicado na prática. Passo agora à aplicação combinada da dialéctica e da filosofia da identidade.

Hegel, como vimos, ensina que tudo está em fluxo, mesmo as essências. As Essências e Idéias e Espíritos desenvolvem-se; e seu desenvolvimento é, sem dúvida, auto-propulsionado e dialéctico ([45]). E a última etapa de cada desenvolvimento deve ser razoável e, portanto, boa e verdadeira, pois é o ápice de todos os desenvolvimentos passados, superando tôdas as etapas anteriores. (Assim, as coisas só podem ir cada vez melhor.) Todo desenvolvimento real, por ser um processo real, deve, de acôrdo com a filosofia da identidade, ser um processo racional e razoável. É claro que isso também deve ser sustentado com relação à história.

Heráclito afirmara que há na história uma razão oculta. Para Hegel, a história torna-se um livro aberto. O livro é apologética pura. Com seu apêlo à sabedoria da Providência, oferece uma apologia da excelência da monarquia prussiana; com seu apêlo à excelência da monarquia prussiana, oferece uma apologia da sabedoria da Providência.

A história é o desenvolvimento de algo real. De acôrdo com a filosofia da identidade, deve, portanto, ser algo de racional. A evolução do mundo real, de que a história é a parte mais importante, é considerada por Hegel como "idêntica" a uma espécie de operação lógica, ou como um processo de raciocínio. A história, tal como êle a vê, é o processo de pensamento do "Espírito Absoluto", ou "Espírito do Mundo". É a manifestação dêsse Espírito. É uma espécie de enorme silogismo dialéctico ([46]), raciocinado, por assim dizer, pela Providência. O silogismo é o plano que a Providência segue; e a conclusão lógica alcançada é o fim que a Providência busca — a perfeição do mundo. "O único pensamento — escreve Hegel na *Filosofia da História* — com que a Filosofia aborda a História é a simples concepção da Razão; é a doutrina de que a Razão é a Soberana do Mundo e de que a História do Mundo, portanto, nos apresenta um *processo racional*. Esta convicção e intuição... não é nenhuma hipótese no domínio da Filosofia. Está provado... que a Razão... é *substância;* assim como Poder *Infinito;*... *Matéria Infinita*...; *Forma Infinita*... *Energia Infinita*... Ser esta "Idéia" ou "Razão" a *Essência Verdadeira,* a *Eterna,* e absolutamente *Poderosa;* revelar-se ela no mundo e nada mais ser revelado no mundo além dela, sua honra e sua glória — eis uma tese que, como dissemos, foi provada em Filosofia e é aqui considerada como demonstrada." Essa verborragia não nos leva longe. Mas, se olharmos o trecho sôbre a "Filosofia" (isto é, em sua *Enciclopédia*) a que Hegel se refere, veremos um pouco mais de suas finalidades apologéticas. Ali lemos: "Deve ser decidido em terreno filosófico, estritamente, e assim mostrado ser essencial e de facto necessário, que a História, e acima de tudo a História Universal, é fundada num alvo essencial e efetivo, o qual *efetivamente é,* e será, *realizado nela* — o Plano da Providência; que, em suma, há Razão na História". Ora, como o alvo da Providência "efetivamente é realizado" nos resultados da história, pode-se suspeitar de que esta realização se verificou na Prússia, realmente. E assim foi, pois é-nos mesmo mostrado que êsse alvo é alcançado, em três passos dialécticos do desenvolvimento histórico da razão, ou, como Hegel diz, do "Espírito", cuja "vida é... um ciclo de incorporações progressivas" ([47]). O primeiro dêsses passos é o despotismo oriental, o segundo é formado pelas democracias e aristocracias gregas e romanas, e o terceiro, o mais elevado, é a Monarquia Germânica, que naturalmente é uma monarquia absoluta. E Hegel torna perfeitamente claro que não se refere a uma monarquia utópica do futuro: "O Espírito — escreve êle — não tem passado nem futuro, mas existe essencialmente *agora;* isto implica necessàriamente que a forma presente do Espírito contém e ultrapassa todos os passos anteriores."

Hegel, porém, pode ser mesmo mais franco do que isso. Subdividiu o terceiro período da história, a Monarquia Germânica ou "o Mundo Germânico", também em três épocas, dizendo ([48]): "Primeiramente, devemos considerar a *Reforma* em si mesma, o *Sol* que tudo ilumina e que se seguiu aos albores que coincidiram com o término do período medieval; depois, o desenvolvimento dêsse estado de coisas que se seguiu à Reforma; e, por fim, os Tempos Modernos, que remontam aos fins do século anterior", isto é, o período compreendido entre 1800 e 1830 (o último ano em que foram proferidas essas conferências.). E Hegel volta a provar que sua Prússia atual é o pináculo e a cidadela da liberdade, assim como sua meta. "No Palco da História Universal — escreve Hegel — em que o podemos observar e apreender, o Espírito se exibe na mais concreta realidade". E a essência do Espírito, ensina Hegel, é a liberdade. "A liberdade é a única verdade do Espírito". Em consequência, os desenvolvimentos do Espírito devem ser os desenvolvimentos da liberdade, e a mais alta liberdade deve ter sido realizada na Monarquia Germânica, que representa a última subdivisão do desenvolvimento histórico. Na verdade, lemos ([49]): "O Espírito Germânico é o Espírito do Mundo novo. Seu alvo é a realização da Verdade absoluta, como a auto-determinação ilimitada da Liberdade". E depois de um louvor à Prússia, cujo govêrno, assegura-nos Hegel, "permanece com o mundo oficial, que tem como ápice a decisão pessoal do Monarca, pois uma decisão final é, como acima se mostrou, uma necessidade absoluta", chega êle à conclusão culminante de sua obra: "Êste é o ponto — diz — que a consciência alcançou, e estas são as fases principais daquela forma em que a Liberdade se realizou; pois a História do Mundo nada mais é do que o desenvolvimento da Idéia da Liberdade... Ser a História do Mundo... a realização do Espírito, eis a verdadeira Teodicéia, a justificação de Deus na História... O que sucedeu e está acontecendo é... essencialmente a Obra de Deus"...

Pergunto se não tenho razão quando digo que Hegel nos apresenta uma apologia de Deus e da Prússia ao mesmo tempo, e se não está claro que o Estado que Hegel nos ordena adorar como a Idéia Divina sôbre a terra não é simplesmente a Prússia de Frederico Guilherme, de 1800 a 1830. E pergunto se é possível sobrepujar essa desprezível perversão de tudo quanto é decente, perversão não só da razão, da liberdade, da igualdade e das outras idéias da sociedade aberta, como também de uma crença sincera em Deus e mesmo de um patriotismo sincero.

Descrevi como, partindo de um ponto que parece ser progressista e até revolucionário e precedendo por aquêle método dialéctico geral que consiste em retorcer coisas que por enquanto serão familiares ao leitor, chega Hegel finalmente a resultados surpreendentemente conservadores. Ao mesmo tempo, êle liga sua filosofia da história a seu positivismo ético e jurídico, dando a êste último uma espécie de justificação historicista. A história é o nosso juiz. Visto como a História e a Providência trouxeram à existência os poderes atuais, êles devem ser o direito, e mesmo o Direito Divino.

Mas êste positivismo moral não satisfaz plenamente a Hegel. Quer mais. Assim como êle se opõe à liberdade e à igualdade, também se opõe à fraternidade dos homens, ao humanitarismo ou, como êle diz, à "filantropia". A consciência deve ser substituida pela obediência cega e por uma romantica ética heracliteana de fama e destino, e a fraternidade dos homens por um *nacionalismo totalitário*. Na secção II, e especialmente ([50]) na secção IV dêste capítulo, será mostrado como isso se faz.

III

Passo agora a um resumo muito breve de uma história algo estranha — a história do *surgimento do nacionalismo germânico*. Sem dúvida, as tendências denotadas por êsse têrmo têm forte afinidade com a revolta contra a razão e a sociedade aberta. O nacionalismo faz apêlo a nossos instintos tribais, à paixão e ao preconceito, e a nosso nostálgico desejo de ser aliviados da tensão da responsabilidade individual, que êle tenta substituir por uma responsabilidade coletiva ou de grupo. É em correlação com essas tendências que verificamos que as mais antigas obras sôbre teoria politica, mesmo a do Velho Oligarca, mas de modo mais acentuado as de Platão e Aristóteles, expressam concepções decididamente nacio-

nalistas, pois tais obras foram escritas numa tentativa para combater a sociedade aberta e as novas idéias de imperialismo, cosmopolitismo e igualitarismo ([51]). Êste primitivo desenvolvimento de uma teoria política nacionalista, porém, detém-se com Aristóteles. Com o império de Alexandre, o genuíno nacionalismo tribal desaparece para sempre da prática política e, por longo tempo, da teoria política. De Alexandre para diante, todos os estados civilizados da Europa e da Ásia foram impérios, abrangendo populações de origem infinitamente mesclada. A civilização européia e tôdas as unidades políticas a ela pertencentes permaneceram internacionais, ou, mais exatamente, inter-tribais, desde então. (Parece que, quase tanto tempo antes de Alexandre quanto Alexandre antes de nós, o império da antiga Suméria criara a primeira civilização internacional.) E o que se sustenta da prática política também se sustenta da teoria política: até há cêrca de cem anos, o nacionalismo platônico-aristotélico pràticamente desaparecera das doutrinas políticas. (Sem dúvida, os sentimentos tribais e paroquiais sempre foram fortes.) Quando o nacionalismo foi revivido, há cem anos, isso aconteceu na mais mesclada de tôdas as completamente mescladas regiões da Europa, na Alemanha, e especialmente na Prússia, com sua população amplamente eslava. (Não é bem sabido que, há cerca de apenas um século, a Prússia, com sua população então predominantemente eslava, não era considerada em absoluto um estado alemão, embora seus reis, que como principes de Brandenburgo eram "eleitores" do Império Germânico, fôssem considerados príncipes alemães. No Congresso de Viena, a Prússia foi registrada como um "reino eslavo"; e, em 1830, Hegel ainda falava ([52]), mesmo do Brandenburgo e do Mecklenburgo, como povoados por "eslavos germanizados".)

Assim apenas pouco tempo decorreu desde que o *princípio do estado nacional* foi reintroduzido na teoria política. Apesar dêsse facto, é êle tão amplamente aceito em nossos dias que é usualmente tomado como coisa assente, e muitas vêzes sem que se tenha consciência disso. Fora agora, por assim dizer, uma suposição implícita do pensamento político popular. É mesmo considerado por muitos como o postulado básico da ética política, especialmente desde o bem intencionado mas menos bem considerado princípio de Wilson sôbre a auto-determinação nacional. Difícil é compreender como alguém que tenha o mais leve conhecimento da história européia, das migrações e misturas de tôdas as espécies de tribos, das incontáveis ondas de povos que vieram de seu habitat original asiático e se disseminaram e entrecruzaram ao alcançar êsse labirinto de

penínsulas chamado continente europeu, como alguém que saiba disso possa ter jamais apresentado princípio tão inaplicável. A explicação é que Wilson, que era um democrata sincero (e também Massaryk, um dos maiores lutadores em prol da sociedade aberta) ([53]) caiu vítima de um movimento nascido da mais reacionária e servil filosofia política jamais imposta à dócil e sofredora humanidade. Caiu vítima de sua educação nas teorias políticas metafísica de Platão e Hegel e do movimento nacionalista nelas baseado.

O *princípio do estado nacional,* isto é, a exigência política de que o território de cada estado coincida com o território habitado por uma nação, de modo algum é tão evidente por si mesmo como parece a tanta gente em nossos dias. Mesmo que alguém soubesse o que quer dizer ao falar de nacionalidade, não ficaria claro, em absoluto, a razão de dever ser a nacionalidade aceita como uma categoria política fundamental, mais importante, por exemplo, do que a religião, ou o nascimento dentro de certa região geográfica, ou a lealdade a uma dinastia, ou um credo político como a democracia (que forma, poder-se-á dizer, o fator de união da poliglota Suiça). Mas enquanto a religião, o território ou um credo político podem ser mais ou menos claramente determinados, ninguém jamais foi capaz de explicar o que entende por uma nação, de um modo que possa ser usado como base de política prática. (Sem dúvida, se dissermos que uma nação é um certo número de pessoas que vivem ou nascem em determinado estado, então tudo está claro; mas isso significaria desistir do princípio do estado nacional, que exige que o estado seja determinado pela nação, e não o contrário.) Nenhuma das teorias que asseveram que uma nação é unida por uma origem comum, ou uma língua comum, ou uma história comum, é aceitável ou aplicável na prática. O princípio do estado nacional não só é inaplicável, como nunca foi claramente concebido. É um mito. É um sonho irracional, romântico e utópico, sonho de naturalismo e de coletivismo tribal.

Apesar de suas tendências reacionárias e irracionais inerentes, o nacionalismo moderno, de modo bastante estranho, foi, em sua breve história, antes de Hegel, um credo revolucionário e liberal. Por uma espécie de acidente histórico — a invasão das terras alemãs pelo primeiro exército nacional, o exército francês comandando por Napoleão, e ante a reação causada por êsse acontecimento — êle penetrou no campo da liberdade. Não é sem interêsse esboçar a história dêsse desenvolvimento e do modo pelo qual Hegel fêz o nacionalismo retornar ao campo reacionário a que êle pertencia

desde os tempos em que Platão asseverou, pela primeira vez, estarem os Gregos em relação aos Bárbaros assim como os senhores em relação aos escravos.

Platão, como se lembra, ([54]) formulou de maneira infeliz seu problema político fundamental, indagando: quem deve governar? Que vontade deve ser a que legisla? Antes de Rousseau, a resposta normal a esta indagação era: o príncipe. Rousseau deu-lhe nova e revolucionária resposta. Não o príncipe, assegurou êle, mas o povo, é quem deve governar; não a vontade de um homem, mas a vontade de todos. Dêsse modo, foi levado a inventar a vontade do povo, a vontade coletiva, ou a "vontade geral", como a denominou. E o povo, uma vez dotado de uma vontade, teve de ser elevado a uma superpersonalidade; "em relação com o que lhe é externo", isto é, em relação aos outros povos, êle, diz Rousseau, "torna-se um só ser, um indivíduo". Muito de coletivismo romântico havia nessa invenção, mas nada de tendência para o nacionalismo. Contudo, as teorias de Rousseau claramente continham os germes do nacionalismo, cuja doutrina mais característica é a de que as diversas nações devem ser concebidas como personalidades. E um grande passo prático na direção nacionalista foi dado quando a Revolução Francêsa inaugurou um exército do povo, baseado no recrutamento nacional.

Um dos que a seguir contribuiram para a teoria do nacionalismo foi J. G. Herder, antigo aluno e ao mesmo tempo amigo pessoal de Kant. Herder sustentava que um bom estado devia ter fronteiras naturais, especialmente as que coincidissem com os locais habitados por sua "nação", teoria que êle apresentou pela primeira vez em suas *"Idéias para uma Filosofia da História da Humanidade"* (1785). "O estado mais natural — escreve êle ([55]) — é um estado composto de um só povo, com um só caráter nacional... Um povo é um crescimento natural, assim como uma família, apenas mais amplamente difundido... Como em tôdas as comunidades humanas... também, no caso do estado, a ordem natural é a melhor, isto é, a ordem em que cada um desempenhe aquelas funções a que o destinou a natureza." Esta teoria, que tenta dar uma resposta ao problema das fronteiras "naturais" do estado, resposta que apenas suscita o novo problema das fronteiras "naturais" na nação ([56]), não exerceu a princípio grande influência. É interessante notar que Kant imediatamente teve consciência do irracional e perigoso romantismo dessa obra de Herder, de quem fêz um inimigo figadal, em vista da franca crítica que lhe dirigiu. Citarei um trecho dessa crítica, porque ela resume excelentemente e de uma vez por

tôdas não só Herder como os posteriores filósofos oraculares como Fichte, Schelling, Hegel, juntamente com todos os seus seguidores modernos: "Uma sagacidade ágil para descobrir analogias — escreve Kant — e uma imaginação audaciosa posta a seu serviço combinam-se com certa capacidade para recrutar emoções e paixões a fim de conquistar o interêsse público para seu objeto — objeto sempre envolvido em mistério. Essas emoções fàcilmente são confundidas com supostos esforços poderosos e pensamentos profundos, ou, pelo menos, com alusões fundamente significativas, e assim despertam expectativas maiores do que acharia justificado um julgamento frio... Os sinônimos são dados como explicações e as alegorias oferecidas como verdades."

Foi Fichte quem propiciou ao nacionalismo germânico sua primeira teoria. As fronteiras de uma nação, asseverava, são determinadas pela linguagem. (Isso não melhora as coisas. Onde é que as diferenças de dialeto se tornam diferenças de linguagem? Quantas línguas diferentes os eslavos ou os teutônicos falam? Ou são as diferenças, simplesmente, dialetos?).

As opiniões de Fichte tiveram um desenvolvimento curiosíssimo, especialmente quando consideramos que êle foi um dos fundadores do nacionalismo germânico. Em 1793 êle defendeu Rousseau e a Revolução Francêsa e, em 1799, ainda declarava: ([57]) "É evidente que de agora em diante só a República Francêsa poderá ser a pátria dos homens retos, a que dedicarão todos os seus esforços, com exclusividade, visto como não só as mais caras esperanças da humanidade como também sua própria existência estão ligadas à vitória da França... À República eu me dedico, com tôda a minha capacidade". Pode ser notado que, quando Fichte fêz essas observações, estava cuidando de obter uma colocação universitária em Mainz, lugar então controlado pelos francêses. "Em 1804" — escreve E.N. Anderson, em seu interessante estudo sôbre o nacionalismo — "Fichte estava ansioso por deixar o serviço da Prússia e aceitar um chamado da Rússia. O govêrno da Prússia não o apreciara na devida extensão monetária e êle esperava melhor reconhecimento por parte da Rússia, escrevendo ao intermediário russo que, se o govêrno o tornasse membro da Academia de Ciências de São Petersburgo e lhe pagasse um salário não inferior a quatrocentos rublos "serei vosso até a morte"... Dois anos mais tarde — continua Anderson — a transformação do cosmopolita Fichte no Fichte nacionalista tornou-se completa."

Quando os francêses ocuparam Berlim, Fichte saiu da cidade, por patriotismo, ato que, segundo diz Anderson "êle não deixou que passasse sem conhecimento do rei da Prússia e seu govêrno". Quando A. Mueller e W. von Humboldt foram recebidos por Napoleão, Fichte escreveu com indignação à sua mulher: "Não invejo Mueller e Humboldt; estou contente por não haver recebido essa vergonhosa honra... Faz diferença, para a consciência de alguém, *e ao que parece, também para seu sucesso ulterior,* o facto de haver êle mostrado abertamente sua dedicação à boa causa." A tal respeito, comenta Anderson: "Êle, de facto, tirou proveito disso; sem dúvida, sua chamada para a Universidade de Berlim resultou dêsse episódio. Isto não ofende o patriotismo de seu ato, mas apenas o coloca sob sua verdadeira luz." A isto devemos acrescentar que a carreira de Fichte como filósofo foi, desde o início, baseada numa fraude. Seu primeiro livro foi publicado anonimamente, quando se aguardava a filosofia da religião de Kant, sob o título *"Crítica de Tôda Revelação"*. Era um livro extremamente maçante, o que não impedia de ser uma cópia hábil do estilo kantiano e tudo foi pôsto em movimento, inclusive boatos, para fazer o povo acreditar que Kant era o seu autor. O assunto ainda mais se esclarece quando observamos que Fichte só conseguiu editor em vista da bondade de Kant (que nunca lera mais do que as primeiras páginas do livro.) Quando a imprensa proclamou que a obra era de Kant, êste foi forçado a fazer uma declaração pública de que o autor desta era Fichte. E Fichte, sôbre quem assim desceu sùbitamente a fama, foi feito professor em Iena. Mas Kant foi também forçado mais tarde a fazer outra declaração a fim de dissociar-se dêsse homem, declaração em que ocorrem estas palavras ([58]): "Proteja-nos Deus de nossos amigos. De nossos inimigos podemos tentar proteger-nos nós mesmos."

São êstes alguns episódios da carreira de um homem cuja verbosidade deu origem ao nacionalismo moderno assim como à moderna filosofia idealista, erigida sôbre a perversão do ensinamento de Kant. (Acompanho Schopenhauer na distinção entre a verbosidade de Fichte e o "charlatanismo" de Hegel, embora admita que insistir em tal distinção talvez seja um pouco pedante.) Tôda a história é interessante porque, principalmente, lança luz sôbre a "história da filosofia" e sôbre a "história" em geral. Penso não só no facto talvez mais humorístico do que escandaloso de que tais palhaços são levados a sério e feitos objeto de uma espécie de adoração, de estudos solenes embora muitas vêzes maçantes (e de provas

de exame, ainda por cima). Não me refiro apenas ao espantoso facto de que o verborrágico Fichte e o charlatão Hegel são tratados no mesmo nível de homens como Demócrito, Pascal, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Kant, J. S. Mill e Bertrand Russel, e de que o seu ensinamento moral seja tomado a sério e talvez mesmo considerado superior ao dêsses outros homens. O que penso é que muitos dêsses louvaminheiros historiadores da filosofia, incapazes de distinguir entre pensamento e imaginação, para não mencionar o bem e o mal, ousam afirmar que sua história é nosso juiz, ou que sua história da filosofia é uma crítica implícita dos diferentes "sistemas de pensamentos". Pois é claro, penso, que a adulação dêles apenas pode ser uma crítica implícita de suas histórias da filosofia, e daquela pomposidade e conspiração do barulho através das quais o seu negócio da filosofia é glorificado. Parece ser uma lei do que essa gente se compraz em chamar "natureza humana", a de que a presunção cresça na razão direta da deficiência de pensamento e na inversa do acêrvo de serviços prestados ao bem estar humano.

No tempo em que Fichte se tornou o apóstolo do nacionalismo, erguia-se na Alemanha um nacionalismo instintivo e revolucionário, como reação à invasão napoleônica. (Era uma daquelas típicas reações tribais contra a expansão de um império supra-nacional.) O povo reclamava reformas democráticas, que entendia no sentido de Rousseau e da Revolução Francêsa, mas que queria sem seus conquistadores francêses. Voltou-se contra seus próprios príncipes e contra o imperador ao mesmo tempo. Êsse nacionalismo primitivo ergueu-se com a fôrça de uma nova religião, como uma espécie de capa em que se enrolava um desejo humanitário de liberdade e igualdade. "O nacionalismo — escreve Anderson (59) — cresceu à medida que declinava o cristianismo ortodoxo, substituindo êste último por uma crença em uma experiência mística própria. É a experiência mística da comunhão com os demais membros da tribo oprimida, experiência que não só substituiu o Cristianismo mas especialmente o sentimento de confiança e de lealdade para com o rei, destruido pelos abusos do absolutismo. É claro que essa nova e indócil religião democrática era uma fonte de grande irritação e mesmo de perigo para a classe dominante, e especialmente para o rei da Prússia. Como enfrentar êsse perigo? Após as guerras de libertação, Frederico Guilherme enfrentou-o primeiramente despedindo seus conselheiros nacionalistas e depois nomeando Hegel. É que a Revolução Francêsa demonstrara a influência da filosofia, ponto devidamente acentuado por Hegel (visto como era a base de seus próprios serviços.): "O Espiritual — diz êle — (60) é agora a base essencial da estrutura potencial, e a Filosofia, portanto, tornou-se dominante. Tem sido dito que a Revolução Francêsa resultou da Filosofia, e não é sem razão que a Filosofia tem sido descrita como a Sabedoria do Mundo; a Filosofia não é só a Verdade em si e por si... mas também a Verdade tal como se mostra nos assuntos do mundo. Não devemos, portanto, contradizer a afirmação de que a Revolução recebeu seu primeiro impulso da Filosofia". Esta é uma indicação da visão que Hegel tinha de sua tarefa imediata, a de dar um contra-impulso; um impulso, embora não o primeiro, pelo qual a filosofia pudesse revigorar as fôrças da reação. Parte dessa tarefa era a perversão das idéias de liberdade, igualdade, etc. Mas talvez tarefa ainda mais premente fôsse a de domesticar a religião nacionalista revolucionária. Hegel desempenhou essa tarefa dentro do espírito da advertência de Pareto: "tirar vantagens dos sentimentos, não gastando energias em fúteis esforços para destruí-los". Domou o nacionalismo, não por uma oposição aberta, mas transformando-o num bem disciplinado autoritarismo prussiano. E foi assim que êle fêz voltar uma poderosa arma ao campo da sociedade fechada, a que ela fundamentalmente pertencia.

Tudo isso foi feito um tanto toscamente. Hegel, em seu desejo de agradar ao govêrno, por vêzes atacou os nacionalistas com demasiada franqueza. "Alguns homens — escreveu (61) na *Filosofia da Lei* — recentemente começaram a falar de "soberania do povo", em oposição á soberania do monarca. Mas, quando posta em confronto com a soberania do monarca, a expressão "soberania do povo" torna-se apenas uma de tantas noções errôneas nascidas de uma idéia equívoca do que seja "povo". Sem seu monarca... o povo é apenas uma multidão informe". Anteriormente, na *Enciclopédia:* "O agregado de pessoas particulares é muitas vêzes chamado uma *nação*. Mas tal agregado é uma turba, não é um povo; e, com relação a isso, o único alvo do estado é que uma nação não venha a existir na condição de tal agregado, para ter poder e ação. Tal condição de nação é uma condição sem lei, de desmoralização, de brutalidade. Nela, a nação seria apenas uma fôrça selvagem cega e informe, como o do tempestuoso mar elemental, o qual, entretanto, não é auto-destrutivo, como o seria a nação, elemento espiritual. Contudo, muitas vêzes ouvimos descrever tal condição como liberdade pura." Existe, aqui, indisfarçável alusão aos nacionalistas liberais, que o rei odiava como a uma praga. E isto é ainda

mais claro quando vemos a referência de Hegel aos primeiros nacionalistas, com seus sonhos de reconstruirem o império germânico: "A ficção de um império — diz êle ao louvar os últimos desenvolvimentos na Prússia — desvaneceu-se completamente. Rompeu-se em Estados Soberanos". Suas tendências anti-liberais induziram Hegel a referir-se à Inglaterra como o mais característico exemplo de uma nação no mau sentido. "Tomemos o caso da Inglaterra — escreve êle —, a qual, em vista de terem as pessoas particulares quinhão predominante nos negócios públicos, tem sido encarada como possuindo a mais livre de tôdas as constituições. A experiência mostra que aquêle país, em comparação com os outros estados civilizados da Europa, é o mais atrasado em legislação civil e criminal, na lei e na liberdade de propriedade, nas providências para as *artes e ciências* e no fato de ser a liberdade objetiva, ou o direito racional, *sacrificada* ao direito formal (62) e ao interêsse particular privado: e isto acontece mesmo em instituições e bens dedicados á religião". Afirmação deveras surpreendente, especialmente quando as "artes e ciências" são consideradas, pois nada poderia estar em maior atraso do que a Prússia, onde a Universidade de Berlim fôra fundada apenas sob a influência das guerras napoleônicas, e com a idéia, como disse o rei (63), de que "o estado deve substituir por capacidade intelectual o que perdeu em fôrça física". Poucas páginas adiante, Hegel esquece o que dissera a respeito das artes e ciências na Inglaterra, pois fala então da "Inglaterra, onde a arte dos escritos históricos experimentou um processo de purificação e alcançou um caráter mais maduro e mais firme".

Vemos que Hegel bem sabia que sua tarefa era combater as inclinações liberais, e mesmo as imperialistas, do nacionalismo. Fê-lo persuadindo os nacionalistas de que suas exigências coletivistas eram automàticamente realizadas por estado onipotente e que tudo quanto necessitavam fazer era ajudar a revigorar a fôrça do estado. "O Estado Nação é Espírito em sua racionalidade substantiva e efetividade imediata" — escreve êle (64) —; é portanto o poder absoluto na terra... O estado é o Espírito do próprio povo. O estado efetivo é animado por êsse espírito, em todos os seus assuntos particulares, suas Guerras e suas Instituições... a consciência que uma determinada Nação tem de si mesma é o veículo para o desenvolvimento... do espírito coletivo; ...nela, o Espírito do Tempo investe sua Vontade. Contra essa Vontade, as outras mentes nacionais não têm direito: *essa* Nação domina o Mundo. "Assim, a nação, e seu espírito, e sua vontade, é

que agem no palco da história. A história é a luta dos diversos espíritos nacionais pela dominação do mundo. Daí se segue que as reformas advogadas pelos nacionalistas liberais são desnecessárias, visto como de qualquer modo a nação e seu espírito são os atores principais; além disso, "cada nação tem a constituição que lhe é apropriada e lhe pertence" (positivismo jurídico). Vemos que Hegel substitui os elementos liberais do nacionalismo não só por uma adoração platônico-prussiana do estado, mas também por uma adoração da história, do sucesso histórico. (Frederico Guilherme tivera sucesso contra Napoleão.) Dêsse modo, Hegel não só começou um capítulo novo na história do nacionalismo, como também lhe forneceu uma nova teoria. Fichte, como vimos, havia-lhe dado a teoria de que êle se baseava na linguagem. Hegel introduziu a *teoria histórica da nação*. Uma nação, de acôrdo com Hegel, é unida por um espírito que age na história. É unida pelo inimigo comum e pelo companheirismo nas guerras que travou. (Tem-se dito que a raça é uma coleção de homens unidos não só por sua origem como por um êrro comum na consideração de sua origem. De modo similar, poderemos dizer que uma nação, no sentido de Hegel, é um número de homens unidos por um êrro comum em relação à sua história.) É claro como esta teoria se liga ao essencialismo historicista de Hegel. A história de uma nação é a história de sua essência ou "Espírito", que se auto-afirma no "Palco da História".

Concluindo êste esbôço do surgimento do nacionalismo, posso fazer uma observação sôbre os acontecimentos até a fundação do império germânico de Bismarck. A política de Hegel consistira em tirar vantagem dos sentimentos nacionalistas, em vez de gastar energias em fúteis esforços para destruí-los. Mas, às vêzes, essa técnica famosa parece ter consequências antes estranhas. A conversão medieval do Cristianismo num credo autoritário não pôde suprimir plenamente suas tendências humanitarias; reiteradamente o Cristianismo irrompe através da capa autoritária (e é perseguido como heresia). Dêsse modo, o conselho de Pareto não só serve para neutralizar tendências que põem, em perigo as classes dominantes, como também pode, involuntàriamente, ajudar a preservar essas mesmas tendências. Coisa similar aconteceu ao nacionalismo. Hegel domara-o e tentara substituir o nacionalismo germânico por um nacionalismo prussiano. Mas, "reduzindo o nacionalismo", assim, a um "componente" de seu prussianismo, (para usar-lhe o próprio jargão), Hegel "preservou-o"; e a Prússia viu-se forçada a prosseguir no méto-

do de tirar vantagens do sentimento do nacionalismo germânico. Quando combateu a Áustria em 1866, teve de fazê-lo em nome do nacionalismo germânico e sob o pretexto de assegurar a liderança da "Alemanha". E teve de anunciar a Prússia vastamente ampliada de 1871 como o novo "Império Alemão", uma nova "Nação Alemã" — soldada pela guerra numa unidade, de acôrdo com a teoria histórica da nação, de Hegel.

IV

Em nossos próprios tempos, o historicismo histérico de Hegel é ainda o fertilizante a que o totalitarismo moderno deve seu rápido crescimento. Seu uso preparou o terreno e educou os meios cultos na desonestidade intelectual, como será mostrado na secção V dêste capítulo. Temos de aprender a lição de que a honestidade intelectual é fundamental para tudo quanto prezamos.

Isso é tudo, porém? E é justo? Nada existe na asseveração de que a grandeza de Hegel reside no fato de ser êle o criador de um novo e histórico modo de pensar, de um novo sentido histórico?

Muitos de meus amigos me têm criticado por minha atitude para com Hegel e por minha incapacidade de ver-lhe a grandeza. Nisto, sem dúvida, estavam com a razão, pois eu era realmente incapaz de vê-la. (E ainda sou). A fim de remediar essa falta, fiz uma indagação amplamente sistemática a respeito da pergunta: onde está a grandeza de Hegel?

O resultado foi decepcionante. Sem dúvida, a fala de Hegel sôbre a vastidão e grandeza do drama histórico criou uma atmosfera de interêsse pela história. Sem dúvida, suas amplas generalizações historicistas, suas periodizações e interpretações fascinaram alguns historiadores e os desafiaram a produzir valioso e pormenorizado número de estudos históricos (que quase invariàvelmente mostravam a fraqueza dos achados de Hegel assim como de seu método). Mas era essa influência desafiadora o melhor resultado de um historiador ou um filósofo? Não seria, antes, a de um propagandista? Verifiquei que os historiadores tendem a avaliar Hegel (quando o fazem) como um filósofo, e os filósofos tendem a acreditar que suas contribuições (se há) foram no sentido da compreensão da história. Mas o historicismo não é a história, e acreditar nêle não revela compreensão histórica nem senso histórico. E se quisermos avaliar a grandeza de Hegel, como historiador ou como filósofo, não deveremos indagar-nos se alguém considerou sua visão da história como inspiradora, e sim se havia muita verdade nessa visão.

Sòmente uma idéia achei que era importante e poderia ser proclamada implícita na filosofia de Hegel. É a idéia que leva Hegel a atacar o racionalismo abstrato e o intelectualismo que não aprecia o que a razão deve à tradição. É uma certa consciência do fato (que, entretanto, Hegel esquece em sua Lógica), de que os homens não podem começar do vazio, criando do nada um mundo do pensamento, mas que seus pensamentos são, amplamente, o produto de uma herança intelectual.

Estou pronto a admitir que isto é um ponto importante e que pode ser encontrado em Hegel, caso alguém se dê ao trabalho de procurá-lo. Mas nego que seja uma contribuição própria de Hegel. Era propriedade comum dos Românticos. Serem tôdas as entidades sociais produtos da história, não invenções planejadas pela razão, mas formações emergentes dos caprichos dos acontecimentos históricos, do intercurso de idéias e interêsses, de sofrimentos e paixões, tudo isso é mais antigo do que Hegel. Remonta a Edmund Burke, cuja apreciação do significado da tradição para o funcionamento de tôdas as instituições sociais influenciara enormemente o pensamento político do Movimento Romântico Germânico. O traço de sua influência pode ser encontrado em Hegel, mas só sob a forma exagerada e insustentável de um relativismo histórico e evolucionário — na forma da perigosa doutrina de que o que hoje se acredita é, de fato, a verdade atual, e no corolário igualmente perigoso de que o que era verdadeiro ontem (*verdadeiro*, e não simplesmente "crido") pode ser falso amanhã — doutrina que, certamente, não é susceptível de encorajar uma apreciação do significado da tradição.

V

Passo agora à última parte de meu tratamento do hegelianismo, à análise da dependência do novo tribalismo ou totalitarismo, das doutrinas de Hegel.

Se fôsse meu objetivo escrever uma história do surgimento do totalitarismo, eu teria de lidar com o marxismo primeiramente; pois o fascismo cresceu em parte da derrubada espiritual e política do marxismo. (E, como veremos, afirmação semelhante pode ser feita sôbre a relação entre leninismo e marxismo.) Como, porém, minha preocupação principal é

o historicismo, deixo para tratar do marxismo mais adiante, como a mais pura forma do historicismo que até agora surgiu, para lidar com o fascismo em primeiro lugar.

O totalitarismo moderno é apenas um episódio da perene revolta contra a liberdade e a razão. Distingue-se dos episódios mais antigos não tanto por sua ideologia como pelo fato de que seus líderes conseguiram realizar um dos mais audaciosos sonhos de seus predecessores: fizeram da revolta contra a liberdade um movimento popular. (Sua popularidade, sem dúvida, não deve ser superestimada; a *intelligentsia* é apenas uma parte do povo.) Êle foi tornado possível sòmente com a derrocada, nos países envolvidos, de outro movimento popular, a Social Democracia, ou a versão democrática do marxismo, que, aos olhos dos trabalhadores, representava as idéias de liberdade e igualdade. Quando se tornou evidente que não foi só por casualidade que êsse movimento falhara, em 1914, em tomar posição decidida contra a guerra; quando se tornou claro que êle era incapaz de enfrentar os problemas da paz, e acima de tudo os do desemprêgo e da depressão econômica; e, por fim, quando êsse movimento apenas fracamente se defendeu contra a agressão fascista, então a crença no valor da liberdade e na possibilidade de igualdade foi sèriamente ameaçada e a perene revolta contra a liberdade pôde, por bem ou por mal, adquirir apôio mais ou menos popular.

O fato de que o fascismo teve de tomar parte da herança do marxismo explica o único aspecto "original" da ideologia fascista, o único ponto em que êle se desvia da caracterização tradicional da revolta contra a liberdade. O ponto que tenho em mente é que o fascismo não tem muito emprêgo para apêlo aberto ao sobrenatural. Não que êle seja necessàriamente ateu, ou lhe faltem elementos místicos ou religiosos. Mas a difusão do agnosticismo através do marxismo levou a uma situação em que nenhum credo político que vise à popularidade entre as classes trabalhadoras pode ligar-se a qualquer das formas religiosas tradicionais. Eis porque o fascismo acrescentou à sua ideologia oficial, pelo menos em suas etapas primitivas, certa mistura do evolucionismo materialista do século 19.

Assim, a fórmula da fermentação fascista é em todos os países a mesma: Hegel, mais uma pitada de materialismo do século 19 (especialmente do Darwinismo na forma algo crua que lhe foi dada ([65]) por Haeckel). O elemento "científico" do racismo pode ser rastreado em Haeckel, que foi responsável, em 1900, por um concurso de prêmios cujo assunto era: "Que podemos aprender dos princípios do Darwinismo a respeito do desenvolvimento interno e político de um estado?" O primeiro prêmio foi concedido a uma volumosa obra racista de W. Schallmeyer, que se tornou assim o avô da biologia racial. É interessante observar quão fortemente êsse racismo materialista, apesar de sua origem muito diferente, se assemelha ao naturalismo de Platão. Em ambos os casos, a idéia básica é a de que a degeneração, particularmente das classes superiores, está na raiz da decadência política (leia-se: do avanço da sociedade aberta.). Além do mais, o mito moderno do Sangue e do Solo tem sua exata reprodução no Mito platônico dos Terrígenos. Não obstante, a fórmula do racismo moderno não é "Hegel + Platão" e sim "Hegel + Haeckel". Como veremos, Marx substituiu o "espírito" de Hegel pela matéria e por interêsses materiais e econômicos. Do mesmo modo, o racismo substitui o "espírito" de Hegel por algo de material, a semi-biológica concepção do Sangue ou da Raça. Em vez do "espírito", o Sangue é a essencia que se auto-desenvolve; em vez do "espírito", o Sangue é o Soberano do Mundo e se exibe no Palco da História; e, em vez do "espírito" de uma nação, o seu Sangue determina-lhe o destino essencial.

A transubstanciação do hegelianismo em racismo, ou do Espírito no Sangue, não altera grandemente a tendência principal do hegelianismo. Dá-lhe apenas uma tintura de biologia e de evolucionismo moderno. O resultado é uma religião materialista e ao mesmo tempo mística de uma essência biológica que se auto-desenvolve, muito de perto reminiscente da religião da evolução criativa (cujo profeta foi o hegeliano Bergson ([66]), religião que G. B. Shaw, mais profética do que profundamente, certa vez caracterizou como "uma fé que atendia à primeira condição de tôdas as religiões que já tomaram conta da humanidade, a saber, a de dever ser... uma *meta-biologia*". Na verdade, essa nova religião do racismo claramente mostra um componente-*meta* e um componente-*biologia*, por assim dizer: a metafísica mística de Hegel e a biologia materialista de Haeckel.

E basta a respeito da diferença entre o moderno totalitarismo e o hegelianismo. A despeito de sua significação do ponto de vista da popularidade, essa diferença é sem importância até onde se trata de suas principais tendências políticas. Mas, se nos voltarmos agora para as semelhanças, então teremos outro quadro. Quase tôdas as idéias mais importantes do totalitarismo moderno são diretamente herdadas de Hegel, que coligiu e preservou o que A. Zimmern chama ([67]) "o arsenal de armas dos movimentos autoritários". Embora mui-

tas dessas armas não fôssem forjadas pelo próprio Haeckel, mas descobertas por êle nos vários e antigos armoriais de guerra da perene revolta contra a liberdade, foi sem dúvida por seu esfôrço que as redescobriu e passou às mãos de seus modernos seguidores. Eis uma breve lista de algumas das mais preciosas dessas idéias. (O mito o totalitarismo e o tribalismo platônicos, que já foram discutidos, assim como a teoria do senhor e do escravo.)

a) Nacionalismo, na forma da idéia historicista de que o estado é a incarnação do Espírito (ou agora do Sangue) da nação criadora do estado (ou raça); uma nação escolhida (agora, a raça escolhida) é destinada a dominar o mundo. *b*) O estado, como inimigo natural de todos os demais estados, deve afirmar sua existência pela guerra. *c*) O estado é isento de qualquer espécie de obrigação moral; a história, isto é, o sucesso histórico, é o único juiz; a utilidade coletiva é o único princípio da conduta pessoal; a mentira propagandística e a distorção da verdade são permissíveis. *d*) A idéia "ética" de guerra (total e coletivista), particularmente de nações jovens contra velhas; guerra, destino e fama como os bens mais desejáveis. *e*) O papel criador do Grande Homem, a personalidade històricamente mundial, o homem de profundo conhecimento e grande paixão (agora, o princípio da liderança). *f*) O ideal da vida heróica ("viver perigosamente") e do "homem heróico" em oposição ao mesquinho burguês e à sua vida de chata mediocridade.

Esta lista de tesouros espirituais nem é sistemática nem completa. Todos êles fazem parte integrante de um velho patrimônio. E foram armazenados e preparados para utilização não só nas obras de Hegel e seus seguidores como também nas mentes de um círculo intelectual alimentado exclusivamente, durante três gerações, com tão baixo alimento espiritual, cedo reconhecido por Schopenhauer ([68]) como um "maldoso e criminoso uso errado da linguagem", e uma "pseudo-filosofia destruidora da inteligência". Passo agora a um exame mais minucioso dos vários pontos dessa lista.

a) De acôrdo com as modernas doutrinas totalitárias, o estado como tal não é o fim mais elevado. Êste é, antes, o Sangue, e o Povo, a Raça. As raças superiores têm o poder de criar estados. O mais elevado alvo de uma raça ou nação é formar um estado poderoso, que possa servir como potente instrumento de sua auto-preservação. Êste ensinamento (apenas com a substituição de Sangue por Espírito) é devido a Hegel, que escreveu ([69]): "Na existência de uma *Nação,* o alvo substancial é tornar-se um Estado e preservar-se como

tal. Uma Nação que não se formou num Estado, — *uma simples Nação* — estritamente falando não tem história, como as Nações... que vivem em condição de selvageria. O que acontece a uma Nação... tem sua significação essencial em relação ao estado". O estado assim formado deve ser totalitário, isto é, deve impregnar e controlar a vida inteira do povo em tôdas as suas funções: "O Estado é portanto a base e o centro de todos os elementos concretos da vida de um povo: da Arte, da Lei, da Moral, da Religião e da Ciência... A substância que... existe naquela realidade concreta, que é o Estado, é o Espírito do próprio Povo. O Estado efetivo é animado por êsse Espírito em todos os seus assuntos particulares, em suas Guerras, Instituições, etc." Visto como o estado deve ser poderoso, deve também desafiar os podêres de outros estados. Deve afirmar-se no "Palco da História", deve provar sua essência peculiar ou Espírito e seu caráter nacional "estritamente definido", por meio de seus feitos históricos, e deve, finalmente, visar à dominação do mundo. Eis um esbôço dêsse historicismo essencialista nas palavras de Hegel: "A própria essência do Espírito é a atividade; ela efetiva sua potencialidade e faz de si seu próprio feito, sua própria obra... Assim se dá com Espírito de uma Nação; é um Espírito com características estritamente definidas, que existem e persistem... nos acontecimentos e transições que configuram sua história. Esta é sua obra... eis o que essa determinada Nação *é*. As Nações são o que são os seus feitos... Uma Nação é moral, virtuosa, vigorosa, enquanto se empenhar em realizar seus grandes objetivos. As constituições sob as quais os Povos Històricamente Mundiais alcançaram sua culminação são-lhes peculiares... Portanto, das... instituições políticas dos antigos Povos Històricamente Mundiais nada pode ser aprendido... Cada Gênio Nacional particular deve ser tratado como apenas Um Indivíduo no processo da História Universal". O Espírito, ou Gênio Nacional, deve por fim dar prova de si mesmo na Dominação do Mundo: "A consciência que de si mesma tem uma Nação determinada... é a efetividade objetiva com que o Espírito do Tempo investe sua Vontade. Contra essa Vontade absoluta as outras mentes nacionais particulares não têm direitos: *essa* Nação domina o Mundo..."

Mas Hegel não só desenvolveu a teoria histórica e totalitária do nacionalismo, como também previu claramente as possibilidades psicológicas dêste. Viu que o nacionalismo responde a um desejo: o desejo dos homens de encontrarem e conhecerem seu lugar definitivo no mundo, e de pertencer a

um poderoso corpo coletivo. Ao mesmo tempo, exibe êle aquela notável característica do nacionalismo germânico, seus sentimentos fortemente desenvolvidos de inferioridade (para usar terminologia mais recente), especialmente em relação aos Inglêses. E conscientemente êle apela, com seu nacionalismo ou tribalismo, para aquêles sentimentos que descrevi (no capítulo 10, como a *tensão da civilização*): "Todo Inglês — escreve Hegel ([70]) — dirá: "Somos os homens que navegam o oceano e que têm o comércio do mundo; a quem pertencem as Índias Orientais e suas riquezas". A relação do homem individual com êsse Espírito é... que êle... o capacita a ter um lugar definido no mundo — a ser *alguma coisa.* Pois êle encontra... no povo a que pertence, um mundo já estabelecido, firme... ao qual tem de incorporar-se. Nesta sua obra, seu mundo portanto, o Espírito do povo goza sua existência e encontra satisfação".

b) Uma teoria comum tanto a Hegel quanto a seus seguidores racistas é a de que o estado, por sua própria essência, só pode existir através de seu contraste com os outros estados individuais. H. Freyer, um dos principais sociólogos da Alemanha de hoje, escreve: ([71]) "Um ser que se desenvolve em tôrno de seu próprio núcleo cria, ainda que involuntàriamente, a linha limítrofe. E a fronteira, mesmo que involuntàriamente, cria o inimigo." Hegel diz, semelhantemente: "Assim como o indivíduo não é uma pessoa real, a menos que se ache relacionado com outras pessoas, também o Estado não será uma individualidade real, a menos que em relação a outros Estados... A relação de um Estado particular com outro apresenta... o mais mutável jôgo de... paixões, interêsses, objetivos, talentos, virtudes, faculdades, injustiças, vícios e meros acasos externos. É um jôgo em que até o Todo Ético, a Independência do Estado, se acha exposto às contingências." Não deveríamos, então, tentar regular êsse infortunado estado de coisas mediante a adoção dos planos de Kant para o estabelecimento de uma paz eterna por meio de uma união federal? Certamente não, diz Hegel, comentando o plano de Kant para a paz: "Kant propôs uma aliança de soberanos (a afirmativa de Hegel é um tanto inexata, pois Kant propunha uma federação do que chamamos agora estados democráticos), que resolvesse as controvérsias dos Estados, e a Santa Aliança provàvelmente aspirou a ser uma instituição dêsse tipo. O Estado, entretanto, é um indivíduo, e a individualidade contém, essencialmente, a negação. Certo número de Estados pode constituir-se numa família, mas essa confederação, como individualidade, deverá criar oposição e

engendrar um inimigo. "Esta conclusão se deve a que, na dialéctica de Hegel, a negação é igual, à limitação e, por conseguinte, não só significa linha limítrofe ou fronteiriça como também a criação de um adversário: "Os acertos e atos dos Estados em sua relação recíproca revelam a dialéctica da natureza finita dêsses Espíritos". Estas citações foram extraidas da *Filosofia da Lei;* contudo, em sua *Enciclopédia,* que é anterior, a teoria de Hegel antecipa as teorias modernas, como por exemplo a de Freyer, ainda mais estreitamente: "O aspecto final do Estado é aparecer em imediata efetividade como uma só nação... Como um só indivíduo, exclui os outros como indivíduos. Em suas relações mútuas, a divergência e o acaso têm um lugar... Essa independência... reduz as disputas entre êles aos termos de violência mútua, a um *estado de guerra*... É neste estado de guerra que a onipotência do Estado se manifesta". Assim, o historiador prussiano Treitschke apenas mostra quão bem compreende o essencialismo dialéctico hegeliano, quando repete: "A guerra não é só uma necessidade prática; é também uma necessidade teórica, uma exigência da lógica. O conceito do Estado implica o conceito de guerra, pois a essência do Estado é o Poder. O Estado é Povo organizado em Poder soberano."

c) O Estado é a Lei, a lei moral assim como a lei jurídica. Assim, não pode ser submetido a qualquer outro padrão, e especialmente não é medida da moralidade civil. Suas responsabilidades históricas são mais profundas. Seu único juiz é a História do Mundo. O único padrão possível de julgamento, para um Estado, é o *sucesso histórico mundial* de suas ações. E êste sucesso, o poder e expansão do estado, deve superpor-se a tôdas as outras considerações da vida privada dos cidadãos; o direito é o que serve ao poder do estado. Esta é a teoria de Platão; é a teoria do totalitarismo moderno; e é a teoria de Hegel: é a moralidade platônico-prussiana. "O Estado — escreve Hegel ([72]) — é a realização da Idéia Ética. É o Espírito ético como Vontade revelada, consciente de si mesma, substancial". Consequentemente, não pode haver idéia ética superior ao Estado. "Quando as Vontades particulares dos Estados não podem chegar a acôrdo, sua controvérsia só pode ser decidida pela guerra... A ofensa que deve ser considerada como rompimento de um tratado, ou uma violação do respeito e da honra, isso deve permanecer indefinido... O Estado pode identificar sua infinitude e honra com qualquer um de seus aspectos." É que "as relações entre os Estados flutuam e não existe juiz para ajustar suas divergências". Em outras palavras: Contra o Estado

não há poder capaz de decidir o que é reto... Os Estados podem entrar em acordos mútuos, mas não, ao mesmo tempo, superiores a êsses acordos" (isto é, não necessitam cumprí-los). "Tratados entre Estados dependem, em última análise, das vontades particulares dos soberanos e, por essa razão, devem permanecer como não merecendo confiança".

Assim, só de *uma* espécie de julgamento não susceptíveis os feitos e os acontecimentos Histórico-Mundiais: seu resultado, seu sucesso. Hegel pode, portanto, identificar ([73]) "o *destino* essencial — o *alvo* absoluto, ou, o que dá no mesmo — o verdadeiro *resultado* da História do Mundo". Ter sucesso, isto é, emergir, como o mais forte, da luta dialéctica dos diferentes Espíritos Nacionais pelo poder, pela dominação do mundo, êste é o alvo único e definitivo, a única base de julgamento; ou, como diz Hegel mais poèticamente: "Dessa dialéctica ergue-se o Espírito universal, o Espírito-Mundial ilimitado, pronunciando seu julgamento — e seu julgamento é o mais elevado — sôbre as Nações finitas da História do Mundo; pois a História do mundo é o tribunal de justiça mundial".

Freyer tem idéias muito semelhantes, expressando-as, porém, de modo mais franco ([74]): "Prevalece na história um tom varonil, ousado. Quem agarra tem a prêsa. Quem faz um movimento em falso está liquidado... Quem deseja acertar no alvo deve saber como atirar." Mas tôdas essas idéias, em última instância, são repetições de Heráclito: "A guerra prova que alguns são bons e outros são simples homens, transformando os últimos em escravos e os primeiros em senhores. A guerra é justa". De acôrdo com essas teorias, não pode haver diferença moral entre uma guerra em que somos atacados e outra em que agredimos nossos vizinhos; a única diferença possível está no sucesso. F. Haiser, autor do livro *Escravidão: Seus Fundamentos Biológicos e Justificação Moral* (1923), profeta de uma raça de amos e uma moralidade de senhores, argumenta: "Se temos de defender-nos, então deve também haver agressores; e, se assim é, por que não sermos nós agressores?" Mas mesmo esta doutrina (seu predecessor é Clausewitz, com sua famosa doutrina de que o ataque é sempre a defesa mais eficiente) é hegeliana; Hegel, quando fala sôbre as ofensas que levam à guerra, não só mostra a necessidade de que uma "guerra de defesa" se transforme em "guerra de conquista" como nos informa de que certos estados que têm uma forte individualidade "naturalmente serão mais inclinados a irritar-se", a fim de encontrar

ocasião e campo para o que êle eufemìsticamente denomina "atividade intensa".

Após o estabelecimento do sucesso histórico como único juiz em questões relativas a estados ou nações e após a tentativa de despedaçar distinções morais como as existentes entre ataque e defesa, torna-se necessário argumentar contra a liberdade de consciência. Hegel o faz estabelecendo o que chama "verdadeira moralidade, ou antes virtude social" em contraposição à "falsa moralidade". Desnecessário é dizer que esta "verdadeira moralidade" é a moralidade totalitária platônica, combinada com uma dose de historicismo, ao passo que a "falsa moralidade", que êle também descreve como "retidão meramente formal", é a da consciência pessoal. "Podemos, com razão — escreve Hegel ([75]) — estabelecer os verdadeiros princípios da moralidade, ou antes da virtude social, em contraposição à falsa moralidade, pois a História do Mundo ocupa terreno mais amplo que o da moralidade que é de caráter pessoal — a consciência dos indivíduos, sua vontade particular e modo de ação... O que o alvo absoluto do Estado exige, o que a Providência faz... transcende as imputações de bons e maus motivos... Consequentemente, não passa de retidão formal, abandonada pelo Espírito vivo e por Deus, aquela a que se aferram os que se baseiam em antigos direitos e ordem". (Isto é, os moralistas que se referem, por exemplo, ao Novo Testamento.) "Os feitos do Grande Homem, das Personalidades da História Mundial... não devem ser postos em colisão com reivindicações morais sem relevância. *A Ladainha das virtudes privadas, da modéstia, da humildade, da filantropia e da resignação* não deve ser erguida contra êles. A História do mundo pode, em princípio, ignorar inteiramente o círculo em que a moralidade... repousa." Aqui, afinal, encontramos a perversão da terceira das idéias de 1789, a da fraternidade, ou, como diz Hegel, da filantropia, juntamente com a ética da consciência. Essa teoria moral platônico-hegeliana historicista tem sido repetida continuadamente. O famoso historiador E. Meyer, por exemplo, fala da "rasteira e moralizante avaliação, que julga os grandes empreendimentos políticos com a medida da moralidade civil, ignorando os fatôres mais profundos, os fatôres verdadeiramente morais do Estado e da responsabilidade histórica".

Quando se sustentam opiniões dessas, deve lògicamente desaparecer qualquer hesitação relativamente à mentira propagandística e à distorção da verdade, desde que isso tenha sucesso em promover o poderio do estado. Hegel, entretanto, aborda êsse problema de modo um tanto sutil: "Um grande

espírito suscitou pùblicamente — escreve êle ([76]) — a questão: é permissível enganar o Povo? A resposta é que o Povo não permitirá ser enganado com referência à sua base substancial" (F. Haiser, o mestre moralista, diz: "Não há êrro possível, onde manda a alma racial"). "Mas êle se engana a *si mesmo* — continua Hegel — quanto ao meio por que conhece isso... A opinião pública, portanto, merece tanto ser estimada quanto desprezada... Assim ficar independente da opinião pública é a primeira condição para realizar qualquer coisa de grande... E grandes realizações serão, por certo, subsequentemente reconhecidas e aceitas pela opinião pública..." Em suma, é sempre o sucesso que importa. Se a mentira tiver sucesso, então não foi mentira, pois o Povo não foi enganado com referência á sua base substancial.

d) Vimos que o Estado, particularmente em suas relações com outros estados, é isento de moralidade — é amoral. Podemos, portanto, aguardar a afirmação de que a guerra não é um mal moral, mas moralmente neutra. A teoria de Hegel, porém, ultrapassa essa expectativa; implica que a guerra é boa em si mesma. "Há um elemento ético na guerra — lemos ([77]) — É necessário reconhecer que o Finito, como a propriedade e a vida, é acidental. Essa necessidade surge primeiramente sob a forma de uma fôrça da natureza, pois tôdas as coisas finitas são mortais e transitórias. Na ordem ética, no Estado, porém,... é essa necessidade exaltada a uma obra de liberdade, a uma lei ética... A guerra... agora... torna-se um elemento do... direito. A guerra tem a profunda significação de que, por ela, a saúde ética de uma nação é preservada e seus alvos finitos são desarraigados... A guerra protege o povo da corrupção que uma paz eterna lhe acarretaria. A História mostra fases que ilustram como as guerras bem sucedidas têm prevenido inquietações internas... Estas nações, dilaceradas pela luta interna, obtiveram a paz no seu interior como resultado da guerra no exterior". Esta passagem, tirada da *Filosofia da Lei*, mostra a influência dos ensinamentos de Platão e de Aristóteles sôbre os "perigos da prosperidade"; ao mesmo tempo, o trecho é um bom exemplo da identificação do moral com o saudável, da ética com a higiene política, ou do direito com a fôrça; isso leva diretamente, como se verá, à identificação da virtude com o vigor, como mostra a seguinte passagem da *Filosofia da História de Hegel;* (Vem ela imediatamente depois da passagem já mencionada referente ao nacionalismo como meio de superar os próprios sentimentos de inferioridade e sugere que até a guerra pode ser um meio apropriado para alcançar tão nobre fim.) Ao

mesmo tempo, tem-se por assentada claramente a teoria moderna da agressividade virtuosa dos países jovens e que nada possuem, contra os velhos, que têm tudo. "Uma Nação — escreve Hegel — é moral, virtuosa e vigorosa enquanto se acha entregue à realização de grandes objetivos... Uma vez, porém, que êstes tenham sido alcançados, a atividade desenvolvida pelo Espírito do Povo... deixa de ser necessária... Muita coisa, porém, pode a Nação levar a cabo na guerra e na paz... Pode dizer-se, entretanto, que cessou pràticamente a atividade da própria alma, vivente e substancial... A Nação vive a mesma espécie de existência que o indivíduo quando passa da madureza à velhice... Esta *vida uniforme* (como o relógio a que se deu corda e anda por si) é a que conduz à morte natural... E assim como perecem os indivíduos, também os povos perecem... Um povo só pode sucumbir por morte violenta quando já se acha naturalmente morto por dentro". (As últimas observações pertencem à tradição da decadência e da queda.)

As idéias de Hegel sôbre a guerra são surpreendentemente modernas. Chega a visualizar as consequências morais da mecanização, ou antes, vê na arte da guerra mecânica as consequências do Espírito ético do totalitarismo ou coletivismo ([78]): "Há espécies diferentes de bravura. A coragem do animal, ou do ladrão, a bravura que nasce de um senso de honra, a bravura cavaleiresca não são ainda as verdadeiras formas de bravura. Nas nações civilizadas, a verdadeira bravura consiste na presteza em entregar-se por inteiro ao serviço do Estado, de modo que o indivíduo se conte apenas como *um entre muitos.*" (Alusão ao recrutamento universal.) "Nenhum valor pessoal é significativo; o aspecto importante está na *subordinação ao universal.* Esta forma mais elevada faz com que... a bravura pareça mais mecânica... A hostilidade não é dirigida contra indivíduos separados, mas contra um todo hostil" (aqui temos uma antecipação do princípio da *guerra total*). "O valor pessoal surge como impessoal. Êste princípio levou à invenção das armas de fogo; não foi uma invenção feita por acaso..." De modo semelhante fala Hegel da invenção da pólvora: "A humanidade necessitava dela e ela então apareceu". (Que bondade da Providência!)

É, assim, com o mais puro hegelianismo que o filósofo E. Kaufmann, em 1911, argumenta contra o ideal kantiano de uma comunidade de homens livres: "Não uma comunidade de homens de vontade livre, mas uma *guerra vitoriosa,* êsse é o ideal social... É na guerra que o Estado exibe sua verdadeira natureza". ([79]). No mesmo espírito, E. Banse, o fa-

moso "cientista militar", escreve, em 1933: "A guerra significa a mais elevada intensificação... de tôdas as energias espirituais de uma época... Significa o esfôrço extremo do poder espiritual do povo, o Espírito e a Ação vinculados. Na verdade, a guerra fornece a base sôbre a qual a alma humana se pode manifestar na sua mais plena altitude... De nenhum outro modo... como na guerra... pode a Vontade da Raça erguer-se assim integralmente". E o General Ludendorff continua, em 1935: "Durante os anos da chamada paz, a política só tem sentido... enquanto se prepara para a guerra total. "Assim, êle apenas formulava de modo mais preciso uma idéia proclamada pelo famoso filósofo essencialista Max Scheler, em 1915: A guerra significa o Estado no seu mais efetivo crescimento e elevação; significa política". A mesma doutrina hegeliana volta a ser formulada por Freyer em 1935: "O Estado, desde o primeiro momento de sua existência, instala-se na esfera da guerra... A guerra não é só a mais perfeita forma da atividade do Estado; é o próprio elemento em que o Estado se fixa; claro está em que dentro dêsse têrmo deve incluir-se a guerra transferida, prevenida, evitada, disfarçada. "Mas a conclusão mais audaciosa é tirada por F. Lenz, que, no livro *A Raça como Princípio de Valor,* cautelosamente lança a pergunta: "Mas, se a humanidade fôsse o alvo da moralidade, então não teríamos *nós,* afinal de contas, tomado o caminho errado?" E êle mesmo, naturalmente, logo após repele essa absurda sugestão, replicando: "Longe de nós pensar que a humanidade condene a guerra: ao contrário, a guerra é que condena a humanidade." Esta idéia é ligada ao historicismo por E. Jung, que observa: "O humanitarismo, ou a idéia da humanidade... não é regulador da história". Mas foi o predecessor de Hegel, Fichte, chamado por Schopenhauer o "enfunado", quem mereceu o crédito do argumento anti-humanitário original. Falando da palavra "humanidade" Fichte escreve: "Se se apresentasse a um alemão, em lugar da palavra de origem latina *humanidade,* sua adequada tradução saxônica, "Menschheit" (condição humana), então... êle diria: "Afinal de contas, não há tanta diferença entre ser homem e um animal selvagem!" Eis o que diria um alemão — de maneira que teria sido impossível para um romano. Com efeito, na lingua alemã, "Menschheit" permaneceu como uma noção meramente fenomenal; nunca se tornou uma idéia super-fenomenal, como entre os romanos. Quem quer que tente contrabandear, astutamente, êsse alheio símbolo romano (isto é, a palavra "humanidade") para a língua dos alemães iria manifestadamente rebaixar-lhes os padrões éticos..." A doutrina

de Fichte é repetida por Spengler, que escreve: "A condição de homem ou é uma expressão zoológica ou uma palavra vazia"; e ainda por Rosenberg, que diz: "A vida interior do homem rebaixou-se quando... um motivo alienígeno foi impresso em sua mente: a salvação, o humanitarismo e o culto da humanidade."

Kolnai, a cujo livro sou profundamente devedor, por grande quantidade de material a que, de outro modo, eu não teria acesso, diz ([80]), mais fortemente: "Todos nós... que somos a favor de... métodos de governos racionais e civilizados e da organização social, concordamos em que a guerra é em si mesma um mal." E, após aduzir que, na opinião da maioria (salvo os pacifistas) ela se pode converter, em dadas circunstâncias, num mal necessário, continua dizendo: "A atividade nacionalista é diferente, embora não suponha necessàriamente o desejo de um guerrear perpétuo e freqüente. Não vê um mal na guerra, mas, ao contrário, um bem, ainda que seja um bem perigoso, como um vinho forte, que convém reservar para as ocasiões excepcionais". A guerra não é um mal comum e freqüente, mas um bem precioso e raro; tal será a síntese das idéias de Hegel e de seus sucessores.

Uma das proezas de Hegel foi a revivescência da idéia heracliteana do destino; e êle insistiu em que ([81]) essa gloriosa idéia grega do destino, como expressiva da essência de uma pessoa, ou de uma nação, opunha-se à idéia nominalista judáica das leis universais, quer da natureza, quer da moral. A doutrina essencialista do destino pode ser derivada (como mostramos no capítulo anterior) da concepção de que a essência de uma nação só se pode revelar em sua história. Não é "fatalística", no sentido de encorajar a "inatividade"; o "destino" não deve ser identificado com a "predestinação". Dá-se o oposto. O próprio ser, a essência real de um ser, a mais íntima alma de um ser, aquilo de que o ser é feito (vontade e paixão, mais do que razão) são de decisiva importância na formação de seu destino. Desde a amplificação que Hegel deu a essa teoria, a idéia do fado ou destino tornou-se uma obsessão favorita, por assim dizer, da revolta contra a liberdade. Kolnai acertadamente acentua a relação entre o racismo (é o destino que faz com que alguém pertença a determinada raça) e a hostilidade à liberdade "Com o princípio da raça — declara Kolnai ([82]) — quer-se encarnar e expressar a mais completa negação da liberdade humana, a negação dos direitos iguais, verdadeiro desafio ao gênero humano." E também insiste com razão em que o racismo tende a "combater a *Liberdade* com o *Destino,* a consciência individual com o premente

apêlo do Sangue, fora de qualquer contrôle ou razão." Até esta última tendência encontra expressão em Hegel, embora, como de hábito, de maneira bastante obscura: O que denominamos *princípio, objetivo, destino* ou a natureza ou idéia do Espírito — diz Hegel — é uma essência oculta, não desenvolvida, que, *como tal* — por autêntica que seja em si mesma — não é ainda completamente real... A fôrça propulsora que... lhes dá... existência é *a necessidade, o instinto, a inclinação e a paixão dos homens*." O filósofo moderno da educação total, E. Krieck, orienta-se para a linha fatalista: "Tôda vontade e atividade racionais do indivíduo se circunscrevem à sua vida quotidiana; além dessa esfera, só consegue êle cumprir um destino superior na medida em que se sujeite aos podêres superiores do destino". E parece que fala por experiência pessoal, ao dizer em seguida: "O indivíduo não pode chegar a converter-se num ser criador e significativo mediante planos racionais, mas sòmente através das fôrças que operam sôbre e sob êle e que não têm origem em seu próprio ser, mas dominam e agem através de seu próprio ser..." (Mas o que já é generalização gratuita do mesmo filósofo quanto a suas experiências pessoais mais íntimas está em sua afirmação de que não só "época da ciência objetiva" ou "livre terminou", como também a da "razão pura".

Juntamente com a idéia do destino, sua reprodução, a da fama, é também revivida por Hegel: "Os indivíduos são *instrumentos*... O que pessoalmente ganham... pelo quinhão individual que têm nos negócios substanciais (preparados e indicados independentemente dêles) é... a *Fama*, que é sua recompensa ([83])". E Stapel, um propagandista do novo Cristianismo paganizado, prestamente repete: "Todos os grandes feitos se realizaram tendo em vista a fama ou a glória". Êsse moralista "cristão", porém, é ainda mais radical do que Hegel: "A glória metafísica é a única moralidade verdadeira", ensina êle, e o "Imperativo Categórico" dessa única moralidade verdadeira, em consequência, é: "Praticai os atos que atraem glória!"

e) A glória, contudo, não pode ser adquirida por todos; a religião da glória implica o anti-igualitarismo — implica uma religião de "Grandes Homens". O racismo moderno, consequentemente, "não conhece igualdade entre almas, nem igualdade entre homens" (Rosenberg). ([84]) Isso não representa obstáculo para adotar retirado do arsenal da perene revolta contra a liberdade, o Princípio do Lider, ou, como Hegel o chama, a idéia da Personalidade Histórica Mundial. Esta Idéia é um dos temas favoritos de Hegel. Ao discutir a blas-

fema questão: "se é permissível enganar o povo" (ver acima) — diz êle: "Na opinião pública, tudo é a um tempo falso e verdadeiro, mas cabe ao Grande Homem descobrir nela a verdade. O Grande Homem de seu tempo é aquêle que expressa a vontade de seu tempo; aquêle que diz a seu tempo o que êste quer e aquêle que o realiza. Age de acôrdo com o Espírito e a Essência íntimos de seu tempo, que êle reconhece. E quem não compreende *como desprezar a opinião pública*, quando se faz ouvida aqui e ali, êsse nunca realizará qualquer coisa de grande". Essa excelente descrição do Líder como um publicista combina-se a trabalhado mito da Grandeza do Grande Homem, que consiste em ser êle o instrumento mais saliente do Espírito na história. Nesta discussão dos "Homens Históricos — os Indivíduos Históricos Mundiais" diz Hegel: "Eram homens práticos, políticos. Mas eram, ao mesmo tempo, homens de pensamento, que tinham a visão das exigências de seu tempo, daquilo que estava maduro para desenvolver-se... Os Homens Históricos Mundiais — os Heróis de uma época — devem ser reconhecidos como os seus mais clarividentes; os feitos e as palavras *dêles* são os melhores dêsse tempo... Foram êles os que melhor compreenderam os negócios e dêles os outros aprenderam e aprovaram a política, ou pelo menos aquiesceram a ela. De fato, o Espírito que deu êsse novo passo na História é a alma mais íntima de todos os indivíduos, mas na condição inconsciente que desperta os grandes homens. Seus compatriotas devem seguir, portanto, êsses Líderes Espirituais, pois experimentam o poder irresistível de seu próprio Espírito interior assim incarnado. "O Grande Homem, porém, não é só o homem de maior entendimento e sabedoria, como também o Homem das Grandes Paixões, de preferência, é claro, as paixões e ambições políticas. É capaz, portanto, de despertar paixões nos demais. "Os Grandes Homens obedecem ao propósito de satisfazer-se, e não aos demais... São Grandes principalmente porque quiseram e obtiveram algo de grande... Nada de Grande se realizou no universo sem *paixão*... *Pode ser chamado astúcia da razão o fato de que ela faz as paixões trabalharem em seu favor*... Paixão, por certo, não constitui a palavra mais adequada para o que desejo expressar. Nada mais quero significar aqui do que a atividade humana como resultante de interêsses *privados* — desígnios particulares ou, se quiserdes, egoístas — com a qualificação de que tôda a energia do caráter e da vontade é devotada a atingí-los... As paixões, as metas privadas e a satisfação de desejos egoístas são... as mais eficientes molas de ação. Sua fôrça repousa

no fato de não respeitarem qualquer das limitações que a justiça e a moralidade lhes imporiam; e êsses impulsos naturais têm mais direta influência sôbre os demais homens do que a disciplina artificial e tediosa que tende à ordem e à auto-restrição, à lei e à moralidade". A partir de Rousseau, a escola romântica de pensamento verificou que o homem não é principalmente racional. Mas, enquanto os humanitários se aferram à racionalidade como alvo, a revolta contra a razão explora essa visão psicológica da irracionalidade do homem para fins políticos. O apêlo fascista à "natureza humana" dirige-se a nossas paixões, a nossas místicas necessidades coletivistas, ao "homem, êsse desconhecido". Adotando as palavras de Hegel acabadas de citar, êsse apêlo pode ser chamado a *astúcia da revolta contra a razão.* Mas o auge dessa astúcia é alcançado por Hegel na sua mais ousada retorção dialéctica. Embora prestando tributo de bôca ao racionalismo, embora falando mais elevadamente acerca da "razão" do que qualquer outro homem antes ou depois dêle, acaba no irracionalismo, numa apoteose não só da paixão como da fôrça brutal: "Está no absoluto interêsse da Razão — escreve Hegel — que êste Todo Moral (isto é, o Estado) exista; e aí jaz a justificação e o mérito dos heróis, os fundadores dos Estados, por cruéis que tenham sido... Tais homens podem tratar sem consideração outros grandes e mesmo sagrados interêsses... Mas tão poderoso porte deve mesmo espezinhar muitas flôres inocentes, deve esmigalhar muitos objetos em seu caminho".

f) A concepção do homem como sendo um animal não tanto racional quanto heróico não foi inventada pela revolta contra a razão; é um ideal tipicamente tribalista. Devemos distinguir entre êsse ideal do Homem Heróico e um respeito mais razoável pelo heroísmo. O heroísmo é, e sempre foi, admirável; mas nossa apreciação depende, muito amplamente, creio eu, da causa a que o herói se devotou. Acredito que o elemento heróico do gangsterismo merece pouca apreciação. Admiramos, porém, o Capitão Scott e seu grupo, e, ainda mais, os heróis da pesquisa do Raio X e da Febre Amarela; e, por certo, aquêles que defendem a liberdade.

A idéia tribal do Homem Heróico, especialmente em sua forma fascista, baseia-se em diferentes concepções. É um ataque direto àquelas coisas que, para a maioria de nós, tornam o heroísmo admirável, coisas tais como o impulso à civilização. De fato, é ela um ataque à própria idéia da vida civil, denunciada como superficial e materialista, em razão da idéia de segurança que tanto preza. *Viver perigosamente!* — eis o seu imperativo; a causa pela qual alguém segue êsse imperativo é de importância secundária, ou, como W. Best diz ([85]): "Uma boa luta como tal, e não uma "boa causa"... eis o que importa. O que interessa é *o modo* de combater e não a razão pela qual se combate". E novamente verificamos que êste argumento é uma elaboração de idéias hegelianas: "Na paz — escreve Hegel — a vida civil torna-se mais ampla, cada esfera é cercada de barreiras... e por fim todos os homens ficam estagnados... Muito se prega dos púlpitos com respeito à insegurança, à vaidade e à instabilidade das coisas temporais e, contudo, cada qual... pensa que êle, pelo menos, conseguirá conservar o que possui... É necessário reconhecer... como acidentais a propriedade e a vida... Que por fim venha a insegurança, na forma de hussardos armados de cintilantes sabres, para mostrar-nos sua intensa atividade!" Em outro ponto, Hegel pinta um quadro sombrio do que êle chama "simples vida rotineira", parecendo significar com isso algo como a vida normal de uma comunidade civilizada: "O hábito é a atividade sem oposição... em que não entram em linha de conta a plenitude e o deleite; é uma existência meramente externa e sensual (isto é, o que alguns em nossos dias gostariam de chamar "materialista") que deixou de lançar-se entusiàsticamente para seu objeto... uma existência sem intelecto ou vitalidade. Sempre fiel a seu historicismo, Hegel baseia sua atitude anti-utilitária (distinta dos comentários utilitários de Aristóteles sôbre os "perigos da prosperidade") em sua interpretação da história: "A História do Mundo não é um teatro de felicidade. Os períodos de felicidade são, nela, páginas em branco, pois são períodos de harmonia." Assim, o liberalismo, a liberdade e a razão são, como de costume, objeto dos ataques de Hegel. Os gritos histéricos: "Queremos nossa história! queremos nosso destino! queremos nossa luta! queremos nossas cadeias!" ressoam pelo edifício do hegelianismo, por tôda essa cidadela da sociedade fechada e da revolta contra a liberdade.

A despeito do otimismo oficial, digamos, de Hegel, baseado em sua teoria de que o que é racional é real, há nêle aspectos indicativos do *pessimismo* tão característico dos mais inteligentes entre os modernos filósofos raciais; não tanto, talvez, dos mais antigos (como Lagarde, Treitschk ou Moeller van den Bruck), quanto daquêles que vieram depois de Spengler, o famoso historicista. Nem o holismo biológico, a compreensão intuitiva, o Espírito-Grupo e o Espírito da Época de Spengler, nem mesmo seu romantismo, ajudaram êsse adivinho a escapar a uma concepção muito pessimista. Um elemento de vazio desespêro é inconfundível no ativismo "car-

rancudo" deixado àqueles que prevêem o futuro e se sentem instrumentos eficazes para seu advento. É interessante observar que esta soturna concepção das coisas é compartilhada igualmente pelas duas alas dos racistas, os "Ateus" assim como os "Cristãos".

Stapel, que pertence a esta última (mas há outros, como por exemplo Gogarten), escreve: ([86]) "O homem está sob o pêso do pecado original, em sua totalidade... Os cristãos sabem que é absolutamente impossível viver fora do pecado... Navegam, portanto, por fora da mesquinharia das pequeninas minudências morais... Um cristianismo eticizado é,por completo, um anti-cristianismo... Deus fêz êste mundo perecível, condenado está êle à destruição. Seja, pois, lançado aos cães, de acôrdo com o destino! Os homens que se crêem capazes de torná-lo melhor, que querem criar uma moralidade "mais elevada", apenas iniciam ínfima e ridícula rebelião contra Deus... A esperança do céu não significa a expectativa de uma felicidade para os bem-aventurados; significa apenas obediência e Camaradagem, de Guerra" (a volta à tribo)." Se Deus ordenar que o homem vá para o inferno, então êle, fiel a seu juramento de adesão, deve, em consequência, ir para o inferno... Se Deus lhe destinar a dor eterna, esta terá também de ser suportada... A fé é apenas um sinônimo de vitória. É a vitória que o Senhor exige."

Espírito muito semelhante vive nas obras dos dois principais filósofos da Alemanha contemporânea, os "existencialistas" Heidegger e Jaspers, ambos originalmente seguidores da escola essencialista dos filósofos Husserl e Scheler. Heidegger obteve fama revivendo a *Filosofia do Nada* hegeliana. Hegel "estabelecera" a teoria de que ([87]) o "Puro Sêr" e o "Puro Nada" são idênticos; dissera que, se tentássemos pensar em um sêr puro, deveríamos abstrair dêle tôdas as "determinações de um objeto" particulares; portanto, como diz Hegel, "nada restaria". (Êste método heracliteano pode ser usado para provar tôdas as belas espécies de identidades, tais como as da pura riqueza e da pura pobreza, do puro domínio e da pura servidão, do puro judaísmo e do puro arianismo.) Heidegger, engenhosamente, aplica a teoria hegeliana do Nada a uma filosofia prática da Vida, ou da "Existência". A Vida, a Existência, apenas pode ser compreendida pela compreensão do Nada. Em seu livro *"Que é a Metafísica?"* diz Heidegger: "A indagação deve orientar-se para o Existente ou, então, para nada; só para o existente e, além dêle, para *o Nada.*" A indagação sôbre o nada ("Onde pesquisar o Nada? Onde poderemos encontrar o Nada?") torna-se possível

pelo fato de que "conhecemos o Nada"; conhecemo-lo pelo mêdo: "O mêdo revela o Nada".

Mêdo; o mêdo do nada; a angústia da morte; essas são as categorias básicas da Filosofia da Existência de Heidegger, de uma vida cuja verdadeira significação é: ([88]) "ter sido lançada na existência, em direção à morte". A existência humana deve ser interpretada como uma "Tempestade de Aço"; a "existência determinada" de um homem deve ser "um ente apaixonadamente livre para morrer... na plena consciência de si mesmo e na angústia". Mas estas soturnas confissões não vêm inteiramente sem seu aspecto confortador. O leitor não precisa ficar inteiramente acabrunhado pela paixão que Heidegger tem de morrer. De fato, a vontade do poder e a vontade de viver não parecem ser menos desenvolvidas nêle do que em seu mestre, Hegel. "A Vontade de Essência da Universidade Alemã — escreve Heidegger em 1933 — é uma Vontade de Ciência; é uma Vontade da missão histórico-espiritual da Nação Alemã, como uma Nação que se experimenta em seu Estado. A Ciência e o Destino Alemão devem atingir o Poder, especialmente na Vontade essencial". Êste trecho, embora sem ser um monumento de originalidade ou de clareza, é certamente de lealdade a seus mestres; e aquêles admiradores de Heidegger que, a despeito de tudo isso, continuam a acreditar na profundidade de sua "Filosofia da Existência", poderiam recordar as palavras de Schopenhauer: "Quem pode acreditar que daí também venha a verdade à luz, justamente como um sub-produto?" E, tendo em vista a última das citações de Heidegger, poderiam perguntar a si mesmos se a advertência de Schopenhauer a um tutor desonesto não teria sido administrada com sucesso por muitos educadores a muitos promissores jovens, dentro e fora da Alemanha: "Se alguma vez quiseres embotar o engenho de um jovem e incapacitar-lhe o cérebro para qualquer espécie de pensamento, o melhor que podes fazer é dar-lhe a ler Hegel. Pois estas monstruosas acumulações de palavras, que se anulam e contradizem mùtuamente, impelem o espírito a atormentar-se com vãs tentativas para pensar qualquer coisa em relação a elas, até cair finalmente em colapso, de completa exaustão. Assim, qualquer capacidade de pensar fica tão inteiramente destruida que o jovem acabará por confundir a verbosidade vazia e ôca com o pensamento real. Um tutor receoso de que seu pupilo possa tornar-se inteligente demais para prever-lhe os planos pode impedir tal infortúnio sugerindo inocentemente a leitura de Hegel".

Jaspers declara ([89]) suas tendências niilistas ainda mais francamente, se é possível, do que Heidegger. Apenas, quan-

do nos sentimos em face do Nada, da aniquilação, ensina Jaspers, é que somos capazes de experimentar e apreciar a Existência. A fim de viver no sentido essencial, é mistér que se viva em crise. A fim de saborear a vida, não se tem só de arriscar, mas de perder! Jaspers leva implacàvelmente a idéia historicista da mudança e do destino a seu mais sombrio extremo. Tôdas as coisas devem perecer; tudo acaba em fracasso: é dêste modo que a lei historicista do desenvolvimento se apresenta a êsse intelecto desiludido. Enfrente-se, porém, a destruição, e ter-se-á a sensação suprema da vida! É sòmente nas "situações marginais", na margem entre a existência e o nada, que realmente vivemos. A bênção da vida coincide sempre com o fim de sua inteligibilidade, particularmente com as situações extremas do corpo, acima de tudo com o perigo corporal. Não se pode saborear a vida sem saborear o fracasso! Gozai perecendo!

Esta é a filosofia do jogador — e do bandido. Não é mistér dizer que essa demoníaca "religião da Premência e do Mêdo, da Bêsta Triunfante ou Caçada" (Kolnai [90]), êste niilismo absoluto, no mais amplo sentido da palavra, não é um credo popular. É uma confissão característica de um grupo esotérico de intelectuais que se renderam com sua razão e, junto a ela, com sua humanidade.

Há outra Alemanha, a do povo comum cuja mente não foi envenenada por um sistema devastador de educação superior. Mas essa "outra" Alemanha não é por certo a de seus pensadores. Verdade é que a Alemanha também teve "outros" pensadores (salientando-se entre êles Kant); contudo, o exame que acabamos de fazer não é encorajador, e estou de inteiro acôrdo com a observação de Kolnai [91]: "Talvez não seja um paradoxo... consolar nosso desespêro com a cultura alemã considerando que, afinal de contas, há outra Alemanha dos Generais Prussianos ao lado da Alemanha dos Pensadores Prussianos".

VI

Tentei mostrar a identidade do historicismo hegeliano com a filosofia do totalitarismo moderno. Esta identidade raras vêzes é bastante claramente compreendida. O historicismo hegeliano tornou-se a linguagem de vastos circulos de intelectuais, mesmo de cândidos "anti-fascistas" e "esquerdistas". Faz tal parte de sua atmosfera intelectual que, para muitos, nem mais chega a ser notada, nem sua espantosa desonestidade se torna

mais digna de atenção do que o ar que respiram. Contudo, certos filósofos raciais são plenamente conscientes do que devem a Hegel. Um exemplo é H. O. Ziegler, que, em seu estudo *A Nação Moderna,* corretamente descreve [92] a introdução da idéia de Hegel (e de A. Mueller) de "Espíritos coletivos concebidos como Personalidades", como a "revolução copérnica na Filosofia da Nação". Outra ilustração desta consciência da significação do hegelianismo, que pode interessar especialmente aos leitores da Inglaterra, encontra-se nos julgamentos expressos em recente história alemã da filosofia britânica (por R. Metz, 1935). Um homem da excelência de T. H. Green é aqui criticado, não sem dúvida por ter experimentado a influência de Hegel, mas por haver "recuado para o individualismo típico dos inglêses... Encolheu-se ante as consequências radicais que Hegel traçara". Hobhouse, que lutou bravamente contra o hegelianismo, é apresentado desdenhosamente como representante de "uma forma típica de liberalismo burguês, que se defende contra a onipotência do Estado por que sente ameaçada sua liberdade" — sentimento que a certas pessoas pode surgir como bem alicerçado. Bosanquet, naturalmente, é louvado por seu hegelianismo genuíno. Mas o fato significativo é que tudo isso é levado inteiramente a sério pela maioria dos críticos britânicos.

Menciono êste fato principalmente porque desejo mostrar quanto é difícil e, ao mesmo tempo, urgente continuar a luta de Schopenhauer contra êsse raso palavrório, (que o próprio Hegel sondou com exatidão, ao descrever sua própria filosofia como "da mais elevada profundidade"). A nova geração, pelo menos, devia ser ajudada a libertar-se dessa fraude intelectual, a maior talvez da história de nossa civilização e de suas lutas contra seus inimigos. Talvez essa nova geração viva para ver realizada a expectativa de Schopenhauer, que em 1840 profetizou [93] dever "essa colossal mistificação fornecer à posteridade uma fonte inexaurível de sarcasmo" (Até aqui, o grande pessimista mostrou-se incrìvelmente otimista com relação à posteridade). A farça hegeliana já fêz mal que baste. Devemos pôr-lhe um paradeiro. Devemos falar — mesmo ao prêço de sujar-nos ao tocar essa coisa escandalosa que, infelizmente sem resultado, foi exposta na sua realidade, tão claramente, há cem anos. Número demasiado de filósofos tem esquecido as advertências incessantemente repetidas de Schopenhauer; esqueceram-nas, não tanto com risco seu (não lhes saiu a coisa tão mal) como com perigo para aquêles a quem ensinavam, com perigo para a humanidade.

Parece-me conclusão adequada a êste capítulo deixar a última palavra a Schopenhauer, o anti-nacionalista que disse de Hegel, há cem anos: "Êle exerceu, não só na filosofia, mas em tôdas as formas da literatura alemã, uma influência destruidora, ou mais estritamente falando, estupefaciente, ou, poder-se-ia ainda dizer, pestilenta. Combater essa influência, com tôdas as fôrças e em tôda ocasião, é dever de todos os que forem capazes de julgar independentemente. *Pois, se nos calarmos, quem falará?*".

O MÉTODO DE MARX

CAPÍTULO 13

O DETERMINISMO SOCIOLÓGICO DE MARX

> *Os coletivistas... têm o empenho do progresso, a simpatia pelos pobres, o ardente sentido do injusto, o impulso para os grandes feitos, coisas que tanto vêm faltando ao liberalismo dos últimos tempos. Mas sua ciência se baseia em profundo malentendido...; e suas ações, portanto, são intensamente destrutivas e reacionárias. Assim, os corações dos homens são destroçados, suas mentes divididas e são-lhes apresentadas alternativas impossíveis.*
>
> WALTER LIPPMANN

A estratégia da revolta contra a liberdade sempre tem sido a de "tirar vantagem dos sentimentos, sem gastar energias em fúteis esforços para destruí-los" (1). Muitas vêzes, as idéias mais caras aos humanitários foram altamente aclamadas por seus inimigos mais mortais, que dêsse modo penetraram no campo humanitário, sob o disfarce de aliados, causando a desunião e a completa confusão. Essa estratégia, não raro, tem tido o maior sucesso, como se vê do fato de que muitos humanitários genuínos ainda reverenciam a idéia de "justiça" de Platão, a idéia medieval do autoritarismo "cristão", a idéia de Rousseau da "vontade geral", ou as idéias de "liberdade nacional" de Fichte ou Hegel. Contudo, êsse método de penetrar no campo humanitário, dividí-lo e confundí-lo, e

construir uma quinta coluna intelectual amplamente inconsciente mas por isso mesmo duplamente eficaz, sòmente conseguiu seu maior êxito depois que o hegelianismo se estabeleceu como a base de um verdadeiro movimento humanitário: do marxismo, até agora a mais pura, a mais desenvolvida e a mais perigosa forma de historicismo.

É tentador o demorado exame das similaridades entre o marxismo, a ala esquerda do hegelianismo, e sua réplica fascista. Seria, entretanto, extremamente insincero desprezar as diferenças entre os dois lados. Embora sua origem intelectual seja quase idêntica, não pode haver dúvida quanto ao impulso humanitário do marxismo. Além do mais, e em contraste com os hegelianos da ala direita, Marx fêz uma tentativa honesta para aplicar métodos racionais aos mais prementes problemas da vida social. O valor dessa tentativa não é diminuido pelo fato de ter sido ela amplamente malograda, como procurarei mostrar. É experimentando *e* errando que a ciência progride. Marx experimentou e, embora errasse em suas principais doutrinas, não tentou em vão. Abriu e aguçou nossa visão de muitos modos. Uma volta à ciência social anterior a Marx é inconcebível. Todos os escritores modernos têm dívida para com êle, mesmo que o ignorem. Isto é especialmente exato em relação aos que dissentem de suas doutrinas, como eu; e estou disposto a admitir que o tratamento, por exemplo, que dei a Platão e Hegel leva o sêlo de sua influência (3).

Não se pode fazer justiça a Marx sem lhe reconhecer a sinceridade. Sua largueza de espírito, seu senso dos fatos, sua desconfiança da verbosidade, e especialmente da verbosidade moralizante, fizeram dêle um dos mais influentes lutadores dêste mundo contra a hipocrisia e o farisaísmo. Tinha ardente desejo de auxiliar os oprimidos e estava plenamente consciente da necessidade de dar provas com ações e não só com palavras. Como seus principais talentos fôssem teóricos, dedicou labor imenso a forjar o que acreditava serem armas científicas para a luta a fim de melhorar o quinhão da vasta maioria dos homens. Sua sinceridade na busca da verdade e sua honestidade intelectual o distinguem, creio, de muitos de seus seguidores (embora infelizmente também êle não escapasse de todo à influência corruptora de uma educação na atmosfera da dialéctica hegeliana, descrita por Schopenhauer como "destrutiva de tôda inteligência"). (4) O interêsse de Marx pela ciência social e pela filosofia social era fundamentalmente um interêsse prático. Êle via no conhecimento um meio de promover o progresso do homem (5).

Por que, então, atacar Marx? Apesar de seus méritos, creio que Marx foi um falso profeta. Foi um profeta do decurso da história e suas profecias não se tornaram verdadeiras. Esta, porém, não é minha acusação principal. Muito mais importante é haver êle desviado dezenas e dezenas de pessoas inteligentes fazendo-as crer que a profecia história é o modo científico de abordar os problemas sociais. Marx é responsável pela devastadora influência do método historicista de pensamento nas fileiras dos que desejam impulsionar a causa da sociedade democrática.

É, então, realmente o marxismo um puro ramo do historicismo? Não há no marxismo alguns elementos de tecnologia social? O fato de estar a Rússia realizando ousados e muitas vêzes bem sucedidos experimentos de mecânica social tem levado muitos a inferirem que o marxismo, como a ciência ou credo que alicerça as experiências russas, deve ser uma espécie de tecnologia social, ou pelo menos favorável a esta. Mas ninguém que conheça qualquer coisa a respeito da história do marxismo pode cometer êsse engano. O marxismo é uma teoria puramente histórica, uma teoria que visa a predizer o curso futuro dos desenvolvimentos econômicos e de poder político, e especialmente das revoluções. Como tal, certamente não forneceu a base da política do Partido Comunista Russo após sua elevação ao poder político. Visto como Marx pràticamente proibira qualquer tecnologia social, que denunciou como utópica ([6]), seus discípulos russos viram-se a princípio inteiramente despreparados para suas grandes tarefas no campo da mecânica social. Como Lenine ràpidamente compreendeu, o marxismo era incapaz de dar auxílio em questões de econômia prática. "Não conheço qualquer socialista que haja lidado com êsses problemas" — diz Lenine ([7]) após alçar-se ao poder. — "Nada se havia escrito sôbre tais questões nos textos bolchevistas, nem nos dos menchevistas". Após um período de malograda experiência, o chamado "período do comunismo de guerra", Lenine decidiu adotar medidas que representavam, de fato, limitado e temporário retôrno à emprêsa privada. A chamada NEP (Nova Política Econômica) e as últimas experiências — planos quinquenais, etc. — nada têm com as teorias do "Socialismo Científico" outrora propostas por Marx e Engels. Nem a situação peculiar em que Lenine se viu antes de introduzir a NEP, nem o que realizou, podem ser apreciados sem a devida consideração dêste ponto. As vastas pesquisas econômicas de Marx nem mesmo afloraram os problemas de uma política econômica construtiva, por exemplo, o planejamento econômico. Como Lenine admite, *dificilmente uma palavra sôbre a econômia do socialismo se encontra na obra de Marx,* à exceção de lemas inúteis como ([8]) "de cada um segundo sua capacidade e a cada um segundo suas necessidades". A razão disso está em que a pesquisa econômica de Marx é de completa subserviência à sua profecia histórica. E devemos ainda dizer mais. Marx acentuou fortemente a oposição entre seu método puramente historicista e qualquer tentativa de fazer uma análise econômica com vistas a um planejamento racional. Denunciou tais tentativas como utópicas e ilegítimas. Em consequência, os marxistas nem sequer estudam o que os chamados "economistas burguêses" alcançaram nêsse campo. Pelo seu adestramento, estavam até menos preparados para a obra construtiva do que alguns dos próprios "economistas burguêses".

Marx considerava sua missão específica a de libertar o socialismo de seu fundo sentimental, moralista e visionário. O socialismo devia ser desenvolvido de sua etapa utópica para sua etapa científica ([9]); devia basear-se no método científico de analisar causa e efeito e na predição científica. E visto como êle admitiu ser a predição no campo da sociedade a mesma coisa que a profecia histórica, o socialismo científico teria de basear-se num estudo das causas históricas e dos efeitos históricos, bem como, por fim, na profecia de seu próprio advento.

Quando vêm suas teorias atacadas os marxistas muitas vêzes se retiram para a posição de que o marxismo é, essencialmente, menos uma doutrina que um método. Dizem que, mesmo superadas algumas das doutrinas de Marx ou de algum seguidor seu, permaneceria ainda inexpugnável o seu método. Creio ser inteiramente correta a insistência de que o marxismo é, fundamentalmente, um método. Mas é errado acreditar que, como método, esteja a salvo de ataques. A posição de quem quer que deseje julgar o marxismo é simplesmente a de submetê-lo a prova e criticá-lo como um método, isto é, medí-lo por padrões metodológicos. Deve indagar se o método é frutífero ou inane, isto é, se tem ou não capacidade de impulsionar a tarefa da ciência. Os padrões pelos quais devemos julgar o método marxista são, assim, de natureza prática. Descrevendo o marxismo como o mais puro historicismo, indiquei que sustento ser realmente dos mais pobres o método marxista ([10]).

O próprio Marx teria concordado com semelhante consideração prática na crítica de seu método, pois foi êle um dos primeiros filósofos a desenvolver as concepções que mais tarde receberam a denominação de "pragmatismo". Creio ter

sido levado a essa posição por sua convicção de que um fundo científico era prementemente reclamado pelo político prático, pelo que entendia êle naturalmente o político socialista. A ciência, ensinou, deveria fornecer resultados práticos. Olhai sempre para os frutos, as consequências práticas de uma teoria! Êles dirão até mesmo algo de sua estrutura científica. Uma filosofia ou uma ciência que não fornecem resultados práticos simplesmente interpretam o mundo em que vivemos; mas poderiam e deveriam fazer mais, deveriam mudar o mundo. "Os filosófos — escreveu Marx, nos princípios de sua carreira — só interpretaram o mundo de vários modos; a questão, porém, é mudá-lo." Foi talvez essa atitude pragmática que o fêz antecipar a importante doutrina metodológica dos pragmatistas posteriores, segundo a qual a tarefa mais característica da ciência não é obter conhecimento dos fatos passados, mas predizer o futuro.

Esta acentuação sôbre a predição científica, em si mesma uma descoberta metodológica importante e progressista, fêz Marx infelizmente extraviar-se. É que o argumento plausível de que a ciência só pode predizer o futuro se o futuro fôr predeterminado — se, por assim dizer, o futuro estiver presente no passado, incrustado nêle — levou-o a aderir à falsa crença de que um método rìgidamente científico deve ser fundado num determinismo rígido. As "inexoráveis leis" da natureza e do desenvolvimento histórico de Marx claramente mostra a influência da atmosfera Laplaceana e da dos Materialistas Francêses. Mas a crença de que os têrmos "científicos" e "determinista" são, se não sinônimos, pelo menos inseparàvelmente ligados, pode ser hoje proclamada uma das superstições de um tempo que ainda não passou de todo ([12]). Como estou interessado principalmente em questões de método, alegro-me de ser totalmente desnecessário, ao discutir seu aspecto metodológico, entrar num debate relativo ao problema metafísico do determinismo. Pois, seja qual possa ser o resultado de tais controvérsias metafísicas, como, por exemplo, a relação entre a teoria dos *Quanta* e o "livre arbítrio", uma coisa, posso dizer, está assentada. Nenhuma espécie de determinismo, seja expresso como o princípio da uniformidade da natureza ou como a lei da causalidade universal, pode ser mais considerada como necessária suposição de método científico; pois a física, a mais adiantada de tôdas as ciências, tem mostrado não só que pode agir sem tais suposições como ainda que, em certa extensão, as contradiz. O determinismo não é um pré-requisito necessário de uma ciência que possa fazer predições. O método científico não pode, portanto, ser considerado como favorecendo a adoção de um determinismo estrito. A ciência pode ser rìgidamente científica sem supor isso. Marx, sem dúvida, não pode ser censurado por sustentar a concepção oposta, porque os melhores cientistas de sua época fizeram o mesmo.

Deve-se notar que não foi tanto a doutrina abstrata, teórica do determinismo que extraviou Marx, mas antes a influência prática dessa doutrina sôbre sua concepção dos alvos e possibilidades de uma ciência social. A idéia abstrata de "causas" que "determinam" os desenvolvimentos sociais é, como tal, inteiramente inofensiva, enquanto não conduz ao historicismo. E, na verdade, não há qualquer razão para que essa idéia nos leve a adotar uma atitude historicista para com as instituições sociais, *em estranho contraste com a atitude evidentemente tecnológica adotada por todos, e especialmente pelos deterministas, para com o maquinário mecânico ou elétrico.* Não há razão para acreditarmos que, dentre tôdas as ciências, a ciência social seja capaz de realizar o antiquíssimo sonho de revelar o que o futuro nos reserva. Essa crença na adivinhação científica não se fundamenta só no determinismo; sua outra base é a confusão entre *predição científica*, como a que conhecemos da física ou da astronomia, e *profecia histórica em larga escala*, que prenuncia em amplas linhas as principais tendências do desenvolvimento futuro da sociedade. Estas duas espécies de predição são muito diferentes (como em outra parte ([13]) procurei mostrar) e o caráter científico da primeira não serve de argumento em favor do caráter científico da segunda.

A concepção historicista de Marx quanto aos alvos da ciência social grandemente perturbou o pragmatismo que originàriamente o levara a acentuar a função prognosticadora da ciência. Forçou-o a modificar sua opinião anterior de que a ciência poderia, e deveria, modificar o mundo. É que, se havia uma ciência social e, consequentemente, uma profecia histórica, a direção principal da história devia ser predeterminada e nem a boa vontade nem a razão teriam poder para alterá-la. Tudo quanto nos restava, no caminho da interferência razoável, era certificar-nos, pela profecia histórica, do curso pendente do desenvolvimento, e remover de sua rota os piores obstáculos. "Quando uma sociedade descobriu — escreve Marx no seu *Capital* ([14]) — a lei natural que determina seu próprio movimento... mesmo então não pode saltar sôbre as fases naturais de sua evolução, nem riscá-las do mundo com uma penada. Pode, porém, fazer bastante; pode diminuir-lhe e minorar-lhe as dôres do parto". Tais são as con-

cepções que levaram Marx a denunciar como "utópicos" todos os que encaravam as instituições sociais com os olhos do mecânico social, sustentando que elas podiam ser dirigidas pela razão e pela vontade humana e conduzidas a um campo possível de planejamento racional. Êsses "utópicos" pareciam-lhe tentar, com frágeis mãos humanas, comandar o navio colossal da sociedade de encontro às correntes naturais e às tempestades da história. Tudo quanto um cientista poderia fazer, pensava êle, era prever os vórtices e rajadas à sua frente. O serviço prático que poderia prestar confinar-se-ia, assim, a uma advertência contra a próxima tormenta que ameaçasse retirar o navio do curso certo (êsse curso certo era, sem dúvida, o da esquerda!), ou a um aviso aos passageiros quanto ao lado do barco em que seria melhor para êles se reunirem. Marx via como tarefa real do socialismo científico a anunciação do milênio socialista impendente. Só por meio dessa anunciação, sustenta, pode o ensinamento científico socialista contribuir para o advento de um mundo socialista, cuja vinda se pode apressar tornando os homens conscientes da mudança iminente e das partes que lhes são destinadas na peça da história. Assim, o socialismo científico não é uma tecnologia social; não ensina os modos e meios de construir instituições socialistas. As concepções de Marx sôbre as relações entre a teoria e a prática socialista mostram a integridade de suas opiniões historicistas.

O pensamento de Marx foi, a muitos respeitos, um produto do seu tempo, em que ainda era recente a lembrança do grande terremoto histórico da Revolução Francêsa. (Reviveu-o a revolução de 1848.) Tal revolução não podia, sentia êle, ser planejada e levada à cena pela razão humana. Mas podia ter sido prevista por uma ciência social historicista; suficiente penetração de visão na situação social ter-lhe-ia revelado as causas. Pode-se ver quanto essa atitude historicista era peculiar à época pela estreita similaridade entre o historicismo de Marx e o de J. S. Mill. (É ela análoga à similaridade entre as filosofias historicistas de seus predecessores, Hegel e Comte.) Marx não tinha em muito alta conta "economistas burguêses tais como... J. S. Mill (15)", que êle considerava como representante típico de um "sincretismo insípido e desmiolado". Embora seja verdade que em algumas partes Marx mostre certo respeito pelas "tendências modernas" do "economista filantrópico" Mill, parece-me que há ampla prova circunstancial contrária à conjectura de que Marx fôsse diretamente influenciado pelas concepções de Mill (ou antes pelas de Comte) sôbre os métodos da ciência social. O acôrdo entre as opiniões de Marx e de Mill é, portanto, mais impressionante ainda. Assim, quando Marx diz, no prefácio do *Capital,* que "o alvo final desta obra é expor claramente... a lei de movimento da sociedade moderna" (16), pode-se dizer que êle leva avante o programa de Mill: "O problema fundamental da ciência social é encontrar a lei segundo a qual qualquer estado de sociedade produz o estado que se lhe segue e toma o seu lugar". Mill distinguia com plena clareza a possibilidade do que chamava duas espécies de indagação social", a primeira estreitamente correspondente àquilo que chamo tecnologia social e a segunda correspondente à profecia historicista, e formou ao lado desta última, caracterizando-a como a "Ciência geral da Sociedade, pela qual devem ser limitadas e controladas as conclusões da outra e mais peculiar espécie de indagação". Essa ciência geral da sociedade baseia-se no princípio de causalidade, de acôrdo com a concepção de método científico de Mill; e êle descreve essa análise causal da sociedade como o "Método Histórico". Os "estados de sociedade" (17) de Mill, com "propriedades... mutáveis... de época a época" correspondem exatamente aos "períodos históricos" marxistas, e a crença otimista de Mill no progresso assemelha-se à de Marx, embora seja sem dúvida muito mais ingênua do que a sua réplica dialéctica. (Mill pensava que o tipo de movimento "a que se devem conformar os negócios humanos... deve ser... um ou outro" de dois possíveis movimentos astronômicos, a saber, "uma órbita" ou "uma trajetória". A dialéctica marxista tem menos certeza da simplicidade das leis reguladoras do desenvolvimento histórico; adota, por assim dizer, uma combinação dos dois movimentos de Mill — algo como uma onda ou um movimento de sacarrolhas.)

Mais similaridades existem entre Marx e Mill; ambos, por exemplo, estavam insatisfeitos com o liberalismo *laissez-faire* e ambos tentaram oferecer alicerces novos para concretizar a idéia fundamental da liberdade. Mas, em suas concepções sôbre o método da sociologia há uma diferença muito importante. Mill acreditava que o estudo da sociedade, em última análise, podia ser reduzido à psicologia, que as leis do desenvolvimento histórico deviam ser explicadas em têrmos de *natureza humana,* das "leis da inteligência" e, em particular, de sua progressividade. A progressividade da raça humana — diz Mill — é o fundamento sôbre que se erigiu... um método de ciência social... muito superior aos... processos... anteriormente prevalecentes" (18). A teoria de que a sociologia, em princípio, deva reduzir-se à psicologia social, por difícil que possa ser a redução em vista das complicações nascidas da inter-ação de incontáveis indivíduos, tem sido ampla-

mente sustentada por muitos pensadores; na verdade, é uma das teorias muitas vêzes tidas simplesmente como assentadas. Chamarei essa consideração da sociologia um *psicologismo* (metodológico) ([19]). Mill, como agora podemos ver, acreditava no psicologismo. Marx, porém, desafiou-o. "As relações legais — asseverou êle ([20]) — e as várias estruturas políticas não podem... ser explicadas por... aquilo que tem sido chamado a geral "progressividade da mente humana".

Haver contraditado o psicologismo é, talvez, a maior realização de Marx como sociólogo. Fazendo-o, abriu caminho a uma concepção mais penetrante de um reino específico das leis sociológicas e de uma sociologia que era pelo menos parcialmente autônoma.

Nos capítulos seguintes, explanarei alguns pontos do métodos de Marx e tentarei sempre dar ênfase especial àquelas de suas concepções que acredito serem de permanente mérito. Assim, tratarei a seguir dos ataques de Marx ao psicologismo, isto é, de seus argumentos em favor de uma ciência social autônoma, irredutível à psicologia. E só mais adiante tentarei mostrar a fraqueza fatal e as consequências destrutivas de seu historicismo.

A AUTONOMIA DA SOCIOLOGIA

Capítulo 14

Uma formulação concisa da oposição de Marx ao psicologismo ([1]), isto é, à plausível doutrina de que tôdas as leis da vida social devem ser, em última instância, redutíveis às leis psicológicas da "natureza humana", está em seu famoso epigrama: "Não é a consciência do homem que determina sua existência; antes, é sua existência social que determina sua consciência" ([2]). A função dêste capítulo, assim como dos dois seguintes, é principalmente elucidar êsse epigrama. E posso desde já afirmar que, ao desenvolver o que acredito ser o anti-psicologismo de Marx, estou desenvolvendo uma opinião que eu mesmo subscrevo.

Como ilustração elementar e primeiro passo em nosso exame, podemos referir-nos ao problema das chamadas regras de exogamia, isto é, o problema de explicar a vasta distribuição, entre as mais diversas culturas, de leis de casamento aparen-

temente destinadas a evitar as uniões consanguíneas. Mill e sua escola psicológica de sociologia (a que muitos psicanalistas mais tarde se juntaram) tentariam explicar essas normas por um apêlo à "natureza humana", por exemplo a alguma espécie de aversão instintiva ao incesto (desenvolvida talvez através de seleção natural ou ainda pela "repressão"); e algo de semelhante seria a explicação ingênua ou popular. Adotando o ponto de vista expresso no epigrama de Marx, porém, poderia perguntar-se se não se daria o contrário, isto é, se o aparente instinto não será, antes, produto da educação, e efeito, mais do que causa, das regras e tradições sociais que exigem a exogamia e proibem o incesto ([3]). É claro que estas duas considerações correspondem exatamente ao antiquíssimo problema de serem as leis sociais "naturais" ou "convencionais" (que tratamos extensamente no capítulo 5). Numa questão como a aqui escolhida para ilustração, seria difícil determinar qual das duas teorias é a correta: a explicação das normas sociais tradicionais pelo instinto, ou a explicação de um instinto aparente pelas normas sociais tradicionais. A possibilidade de decidir tais questões pela experiência, entretanto, tem sido mostrada em um caso semelhante, o da aversão aparentemente instintiva às cobras. Essa aversão tem muito mais aparência de ser instintiva ou "natural" dado o fato de que a experimentam não só os homens, como também os símios antropóides e a maioria dos macacos. Mas as experiências parecem indicar que êsse temor é convencional. Parece ser um produto da educação, não só da raça humana, mas também, por exemplo, dos chimpanzés ([4]), visto como as criancinhas e os chimpanzés novos que não foram ensinados a ter mêdo das cobras não demonstram o citado instinto. Êste exemplo deveria ser tomado como uma advertência. Estamos aqui em face de uma aversão que é aparentemente universal e vai mesmo além da raça humana. Embora, porém, o fato de não ser um hábito universal talvez nos permita argumentar contra sua fundamentação num instinto, (mas mesmo êste argumento é perigoso, pois há costumes sociais que forçam à supressão de instintos) vemos que o inverso não é por certo verdadeiro. A ocorrência universal de determinado comportamento não é argumento decisivo em favor de seu caráter instintivo, nem de estar arraigado na "natureza humana".

Tais considerações podem mostrar como é ingênuo admitir que tôdas as leis sociais devem derivar-se, em princípio, da psicologia da "natureza humana". Mas esta análise é ainda mais crua. A fim de dar mais um passo adiante, podemos tentar analisar mais diretamente a principal tese do psicolo-

gismo, a doutrina de que, sendo a sociedade o produto de mentes inter-atuantes, as leis sociais devem finalmente ser redutíveis a leis psicológicas, pois os acontecimentos da vida social, inclusive suas convenções, devem ser o resultado de motivos que nascem das mentes de homens individuais.

Contra essa doutrina do psicologismo, os defensores de uma sociologia autônoma podem adiantar concepções *institucionalistas.* ([5]) Podem apontar, antes de tudo, que nenhuma ação pode jamais ser explicada só por motivos: se os motivos (ou quaisquer outros conceitos psicológicos ou behavioristas) fôrem usados na explicação, deverão ser suplementados, então, por uma referência à situação geral e especialmente ao ambiente. No caso de ações humanas, êsse ambiente é, de modo muito amplo, de uma natureza social; assim, nossas ações não podem ser explicadas sem referência a nosso ambiente social, às instituições sociais e à sua maneira de funcionamento. É impossível, portanto, pode contestar o institucionalista, reduzir a sociologia a uma análise psicológica ou behaviorista de nossas ações: tôda análise dessas pressupõe, antes, a sociologia, a qual não pode, portanto, depender inteiramente da análise psicológica. A sociologia, ou pelo menos parte muito importante dela, deve ser autônoma.

Contra essa opinião, os seguidores do psicologismo poderão redarguir que estão inteiramente prontos a admitir a grande importância dos fatores ambientais, sejam naturais ou sociais: mas a estrutura (poderão preferir a palavra "padrão", mais em voga) do ambiente social, como contrário ao ambiente natural, é de autoria do homem; e, portanto, deve ser explicável em têrmos de natureza humana, em concordância com a doutrina do psicologismo. Por exemplo, a instituição característica que os economistas denominam "mercado" e cujo funcionamento é o principal objeto de seus estudos, pode ser derivada em última análise da psicologia do "homem econômico", ou, para usar a fraseologia de Mill, do psicológico "fenômeno... da procura da riqueza" ([6]). Além do mais, os seguidores do psicologismo insistem em que é em razão da peculiar estrutura psicológica da natureza humana que as instituições desempenham papel tão importante em nossa sociedade, e que, uma vez estabelecidas, mostram elas tendência a tornar-se uma parte tradicional e comparativamente fixa de nosso ambiente. Por fim — e êste é seu ponto decisivo — *a origem assim como o desenvolvimento* das tradições devem ser explicáveis em têrmos de natureza humana. Se rastrearmos as tradições e as instituições até sua origem, verificaremos que sua introdução é explicável em têrmos psicológicos, visto como fo-

ram introduzidas pelo homem para um ou outro objetivo e sob a influência de determinados motivos. E mesmo se êsses motivos tiverem sido esquecidos no decurso do tempo, tanto êsse esquecimento, como a nossa presteza em adequar-nos a instituições cujo propósito é obscuro, são por sua vez baseados na natureza humana. Assim, "todos os fenômenos da sociedade são fenômenos da natureza humana", como diz Mill ([7]); e "as Leis dos fenômenos da sociedade nada mais são nem podem ser do que as leis das ações e paixões dos seres humanos", isto é, "as leis da natureza humana individual. Os homens, quando criados juntos, não se convertem em outra espécie de substância" ([8]).

Esta última observação de Mill mostra um dos aspectos do psicologismo mais dignos de louvor, a saber, sua sadia oposição ao coletivismo e ao holismo, sua recusa a impressionar-se com o romantismo de Rousseau ou de Hegel, por uma vontade geral, ou um espírito nacional, ou talvez por uma mentalidade grupal. Acredito que o psicologismo é correto apenas enquanto insiste no que pode ser chamado "individualismo metodológico", em oposição ao "coletivismo metodológico": com razão insiste êle em que o "comportamento" e as "ações" das coletividades, tais como estados ou grupos sociais, devem ser reduzidos ao comportamento e às ações de indivíduos humanos. Mas a crença de que a escolha desse método individualista implique a escolha de um método psicológico é errônea (como se mostrará abaixo neste capítulo), embora à primeira vista possa parecer muito convincente. E de algumas outras passagens de Mill pode-se ver que o psicologismo como tal, excluido seu recomendável método individualístico, move-se em terreno antes perigoso. Mostram tais passagens que o psicologismo é forçado a adotar métodos historicistas. A tentativa de reduzir os fatos de nosso ambiente social a fatos psicologicos obriga-nos a especulações sôbre origens e desenvolvimentos. Quando analisamos a sociologia de Platão, tivemos oportunidade de avaliar os duvidosos méritos de tal focalização da ciência social. (Veja-se capítulo 5). Ao criticar Mill, procuraremos agora desferir-lhe um golpe decisivo.

É o psicologismo de Mill, sem dúvida, que o força a adotar um método historicista; e êle tem, inclusive, uma vaga consciência da esterilidade ou pobreza do historicismo, visto como tenta explicar essa esterilidade apontando as dificuldades que surgem da tremenda complexidade da inter-ação de tantas mentes individuais. "Embora seja... imperativo — diz êle — nunca introduzir uma generalização... nas ciências sociais até não haver encontrado campo suficiente na natureza huma-

na não creio que alguém se atreva a afirmar que teria sido possível, partindo do princípio da natureza humana e das circunstâncias gerais da posição de nossa espécie, determinar *a priori* a ordem em que se verificaria o desenvolvimento humano e predizer, em consequência, os fatos gerais da história até a época atual" (9). A razão que nos dá é a de que "depois dos poucos têrmos iniciais da série, a influência exercida sôbre cada nova geração pelas gerações precedentes se torna... cada vez mais preponderante com relação a tôdas as demais influências. (Em outras palavras, o meio social adquire uma influência predominante). Série tão ampla de ações e reações... não poderia ser abrangida pelas faculdades humanas..."

Êste argumento e, em especial, a observação de Mill sôbre "os poucos têrmos iniciais da série", constituiu uma surpreendente revelação da debilidade da versão psicologista do historicismo. Se tôdas as uniformidades da vida social, as leis de nosso meio social, de nossas instituições, etc., devem ser explicadas, em última instância, pelas "ações e paixões dos sêres humanos" e a estas reduzidas, então tal consideração nos levará não só à idéia do desenvolvimento histórico causal como também à idéia dos Possos iniciais dêsse desenvolvimento. Com efeito, a insistência na origem psicologica das normas ou instituições sociais só pode significar que sua existência pode remontar a um estado em que sua instituição dependia ùnicamente de fatôres psicológicos, ou, para falar com mais precisão, em que não dependia de nenhuma instituição social estabelecida. Assim o psicologismo se vê forçado, queira ou não, a operar com a idéia do *comêço da sociedade* e com a idéia de uma natureza e uma psicologia humana tais como existiam anteriormente à sociedade. Em outras palavras, a observação de Mill relativa aos "poucos têrmos iniciais da série" do de-desenvolvimento social não é um deslize acidental, como talvez se pudesse supor, mas a expressão apropriada da desesperada posição a que se viu forçado. É uma posição desesperada porque esta teoria de uma natureza humana pre-social que explica a fundação da sociedade — uma versão psicologista do "contrato social" — não é apenas um mito histórico, mas também por assim dizer, um mito psicológico. Dificilmente poderá ser discutida com seriedade, uma vez que temos tôda razão de acreditar que o homem, ou antes, seu ancestral, era social antes de ser humano (considerando por exemplo o fato de que a linguagem pressupõe a sociedade). Mas isto implica que as instituições sociais, e com elas as típicas uniformidades sociais ou leis sociológicas (10) devem ter existido antes daquilo que a certas pessoas agrada chamar "natureza

humana", e antes da psicologia humana. Se de qualquer modo tiver de ser tentada uma redução, seria mais esperançoso tentar a redução ou interpretação da psicologia em têrmo de psicologia, e não o contrário.

Isto nos traz de volta ao epigrama de Marx citado no princípio dêste capítulo. Os homens — isto é, as mentes humanas, as necessidades, as esperanças, os temores e as expectativas, os motivos e aspirações dos indivíduos humanos — são antes o produto da vida em sociedade do que os criadores desta. Deve-se admitir que a estrutura de nosso ambiente social é feita pelo homem em certo sentido; no de que suas instituições e tradições nem são obra de Deus nem da natureza, mas resultados das ações e decisões humanas, alteráveis por ações e decisões humanas. Isto, porém, não significa que tôdas tenham objetivos conscientes, explicáveis em têrmos de necessidades, esperanças ou motivos. Ao contrário, mesmo aquelas que surgem como resultados de ações humanas conscientes e intencionais são, via de regra, *os sub-produtos indiretos, involuntários e muitas vêzes indesejados de tais ações*. "Apenas uma minoria de instituições sociais é conscientemente delineada, ao passo que a vasta maioria simplesmente "cresceu", como involuntário resultado de ações humanas", já disse eu antes (11); e podemos acrescentar que mesmo a maior parte das poucas instituições planejadas conscientemente e com êxito (digamos, uma Universidade recém-fundada, ou um novo Sindicato) não se concretizam de acôrdo com o plano — e isso ainda em razão das repercussões sociais involuntárias resultantes de sua criação intencional. É que essa criação não sòmente afeta muitas outras instituições sociais, mas também a "natureza humana", esperanças, temores e ambições, em primeiro lugar dos mais imediatamente envolvidos e, por fim, mesmo de todos os membros da sociedade. Uma das consequências disto é a de que os valores morais da sociedade — as exigências e proposições reconhecidas por todos ou por quase todos os seus membros — muito de perto se ligam a suas tradições e instituições, e não podem sobreviver à destruição das instituições e tradições de uma sociedade (como se indicou no capítulo 9, quando discutimos a "limpeza da tela" do revolucionário radical.)

Tudo isto tem mais acentuado valor relativamente aos períodos mais antigos do desenvolvimento social, isto é, para a sociedade fechada, em que o planejamento consciente de instituições é um acontecimento excepcionalíssimo, se é que acontece. Hoje, as coisas podem começar a ser diferentes, devido a nosso vagarosamente crescente conhecimento da socieda-

de, isto é, devido aos estudos das repercussões involuntárias de nossos planos e ações; e algum dia os homens poderão mesmo tornar-se os criadores conscientes de uma sociedade democrática e, portanto, de uma parte maior de seu próprio destino. (Marx entretinha esta esperança, como veremos no próximo capítulo.) Mas tudo isso é parcialmente uma questão de gradação e, embora possamos aprender a prever muitas das consequências involuntárias de nossas ações (alvo principal de tôda a tecnologia social), sempre haverá muitas que não poderemos prever.

O fato de que o psicologismo é forçado a operar com a idéia de uma origem psicologica da sociedade constitui, em minha opinião, um argumento decisivo contra êle. Não é, porém, o único. Talvez a crítica mais importante do psicologismo é a de que êle deixa de entender a tarefa principal das ciências sociais explicativas.

Essa tarefa não é, como crê o historicista, a de profetizar o curso futuro da história. É, antes, a descoberta e explicação das dependências menos evidentes dentro da esfera social. É a descoberta das dificuldades que se antepõem ao caminho da ação social — o estudo, por assim dizer, da densidade, da fragilidade ou da elasticidade da materia social e de sua resistência a nossas tentativas para moldá-la e trabalhar com ela.

A fim de tornar êste ponto claro, descreverei em resumo uma teoria que é amplamente sustentada, mas que supõe o que considero o próprio inverso do verdadeiro alvo das ciências sociais; chamo-a a *teoria conspirativa da sociedade*. É a opinião de que a explicação de um fenômeno social consiste na descoberta dos homens ou grupos que estão interessados pela ocorrência dêsse fenômeno (às vêzes é um interêsse oculto, que tem primeiro de ser revelado), e que planejaram e conspiraram para que êle se desse.

Esta concepção dos alvos das ciências sociais provém, sem dúvida, da teoria errônea de que tudo quanto ocorre em sociedade — especialmente os acontecimentos que, como a guerra, o desemprêgo, a pobreza, a escassez, etc., em regra geral são desagradáveis ao povo — é resultado direto do desígnio de alguns indivíduos ou grupos poderosos. Esta teoria acha-se amplamente difundida e é ainda mais antiga que o historicismo (que, como o demonstra sua primitiva forma teísta, é um produto derivado da teoria conspirativa.). Em suas formas modernas ela é, como o moderno historicismo e certa atitude moderna em relação às "leis naturais", um resultado típico da secularização de uma superstição religiosa. A crença nos deuses homéricos, cujas conspirações explicam a história da guer-

ra de Troia, foi-se. Os deuses foram abandonados. Mas seu lugar é preenchido por homens ou grupos poderosos — sinistros grupos de pressão, cuja perversidade é responsável por todos os males que sofremos — tais como os Sábios de Sião, ou os monopolistas, ou os capitalistas, ou os imperialistas.

Não desejo sugerir que tais conspirações nunca ocorram. Ao contrário, são elas típicos fenomenos sociais. Tornam-se importantes, por exemplo, sempre que chegam ao poder pessoas que crêem sinceramente na teoria da conspiração. E os que crêem sinceramente que podem trazer o céu para a terra são os mais suceptíveis de adotar a teoria da conspiração e de se envolverem numa contra-conspiração para combater conspiradores inexistentes. É que a única explicação de seu fracasso na produção de seu céu só pode estar nas más intenções do Demônio, que tem interêsse especial no inferno.

Tramam-se conspirações, não há como negar. Mas o impressionante fato que, apesar de sua ocorrência, repele a teoria da conspiração é que poucas dessas conspirações chegam por fim a ser bem sucedidas. *Raramente os conspiradores consumam suas conspirações.*

Por que se dá isso? Por que as realizações diferem tão amplamente das aspirações? Porque é o que normalmente sucede na vida social, com conspiração ou sem ela. A vida social não é apenas uma prova de resistência entre grupos opostos — é ação dentro de um quadro mais ou menos flexível ou frágil de instituições e tradições, e determina, afora tôda ação oposta consciente, muitas e imprevistas reações dentro dêsse quadro, algumas das quais até mesmo imprevisíveis.

Tentar analisar essas reações e prevê-las até onde seja possível, tal é, acredito, a principal tarefa das ciências sociais. É a tarefa de analisar as involuntárias repercussões das ações humanas intencionais, aquelas repercussões cuja significação é negligenciada tanto pela teoria conspirativa como pelo psicologismo, como já indicamos. Uma ação que se processe precisamente de acôrdo com a sua intenção não cria um problema para a ciência social (exceto o de talvez ser necessário explicar a razão de nesse caso particular não haverem ocorrido repercussões involuntárias.). Pode servir como exemplo uma das mais primitivas ações econômicas, a fim de tornar perfeitamente clara a idéia da ação involuntária. Se um homem deseja com urgência comprar uma casa, podemos supor com segurança que êle não deseje elevar os preços do mercado imobiliário. Mas o próprio fato de que êle aparece no mercado como comprador tende a elevar os preços do mercado. Observações análogas valem para o vendedor. Para tomar outro

exemplo de campo diferente: se um homem deseja fazer um seguro de vida, não é provável que por isso tenha a intenção de estimular alguém a investir dinheiro em ações de companhias seguradoras. Não obstante, concorre para isso. Vemos aqui claramente que nem tôdas as consequências de nossas ações são consequências intencionais; e, de acôrdo com isso, vemos que a teoria conspirativa da sociedade não pode ser verdadeira, porque importa na asserção de que todos os resultados, mesmo aquêles que à primeira vista não parecem ser pretendidos por ninguém, são os resultados intencionais de ações de pessoas nêles interessadas.

Os exemplos citados refutam o psicologismo com a mesma facilidade com que refutam a teoria conspirativa, pois poder-se-á arguir que é o *conhecimento,* por parte dos vendedores, da presença do comprador no mercado, e sua *esperança* de obter prêço maior — em outras palavras, fatôres psicológicos — o que explicam as repercussões descritas. Isto, claro está, é perfeitamente certo; mas não devemos esquecer que êsse conhecimento e essa esperança não são os dados últimos da natureza humana e que podem explicar-se, por sua vez, em função da situação social, neste caso a situação do mercado.

Difìcilmente esta situação social é redutível a motivos e às leis gerais da "natureza humana". Na verdade, a interferência de certos "traços da natureza humana", tais como a nossa susceptibilidade à propaganda, pode às vêzes levar a desvios da conduta econômica acabada de mencionar. Além disso, se a situação social é diferente da que se encara, é possível que o consumidor, pela ação de comprar, possa indiretamente contribuir para o barateamento de um artigo; por exemplo, tornando mais lucrativa a sua produção em massa. E embora suceda que êsse efeito aumente o seu lucro como consumidor, pode êle ter sido causado de modo tão involuntário quanto o efeito opôsto, e sob condições psicológicas inteira e precisamente semelhantes. Parece claro que as situações sociais que podem levar a repercussões indesejadas ou involuntárias tão amplamente diferentes devem ser estudadas por uma ciência social que não se prenda ao preconceito de que "é imperativo nunca introduzir qualquer generalização nas ciências sociais até encontrar campo suficiente na natureza humana", como disse Mill ([12]). Devem ser estudadas por uma ciência social autônoma.

Continuando esta argumentação contra o psicologismo, podemos dizer que nossas ações, em muito ampla extensão, são explicáveis em têrmos da situação em que ocorrem. Sem dúvida, nunca são inteiramente explicáveis apenas em têrmos da

situação; uma explicação do modo por que um homem, ao atravessar uma rua, evita os carros que se movem nela, pode ir além da situação e pode referir-se aos motivos do homem, a um "instinto" de auto-preservação ou a seu desejo de evitar dôres, etc. Mas essa parte "psicológica" da explicação é muitas vêzes por demais trivial, quando comparada à minuciosa determinação de sua ação pelo que pode ser chamado a *lógica da situação;* e, ademais, é impossível incluir na descrição da situação todos os fatôres psicológicos. A análise das situações, a lógica situacional, desempenha parte importantíssima na vida social assim como nas ciências sociais. É, de fato, o método da análise econômica. Como exemplo fora da economia, refiro-me à "lógica do poder" ([13]), que podemos usar a fim de explicar os movimentos do poder político, assim como o trabalho de certas instituições políticas. O método de aplicar uma lógica situacional às ciências sociais não se alicerça em qualquer suposição psicológica concernente à racionalidade (ou que outra coisa seja) da "natureza humana". Ao contrário: quando falamos de "comportamento racional", ou de "comportamento irracional", desejamos significar um comportamento que está, ou que não está, de acordo com a lógica dessa situação. De fato, a análise psicológica de uma ação em têrmos de seus motivos (racionais ou irracionais) pressupõe — como já foi indicado por Max Weber ([14]) — que prèviamente desenvolvemos certo padrão do que deve ser considerado como racional na situação em aprêço.

Meus argumentos contra o psicologismo não devem ser mal interpretados ([15]). Não pretendem, é claro, mostrar que os estudos psicológicos e suas descobertas sejam de pequena importância para o cientista social. Indicam, antes, que a psicologia — a psicologia do indivíduo — é uma das ciências sociais, embora não seja a base de tôda ciência social. Ninguém negaria a importância, para a ciência política, de fatos psicológicos tais como a aspiração ao poder e os vários fenômenos neuróticos a ela associados. Mas a "aspiração ao poder" é sem dúvida uma noção social tanto quanto psicológica: não devemos esquecer que, se estudamos, por exemplo, o primeiro aparecimento dêsse desejo na infância, fazemo-lo dentro do quadro de certa instituição social, a saber, nossa família moderna. (A família esquimó pode dar origem a fenômenos bastante distintos.) Outro fato psicológico significativo para a sociologia e que suscita graves problemas políticos e institucionais é o de que viver ao abrigo de uma tribo, ou de uma "comunidade" que se aproxime de uma tribo, constitui, para muitos homens, uma necessidade emocional (especialmen-

te para os jovens, os quais parecem, talvez de acôrdo com certo paralelismo entre o desenvolvimento ontogenético e filogenético, ver-se obrigados a atravessar uma etapa tribal ou "índio-americana"). Que meu ataque ao psicologismo não se dirige a todo tipo de considerações psicológicas, isso se depreende do uso que tenho feito (no capítulo 10) do conceito da "tensão da civilização", que, em parte, é resultado dessa insatisfeita necessidade emocional. Êste conceito se refere a certos sentimentos de inquietude e é, por consequência, um conceito psicológico. Ao mesmo tempo, porém, é sociológico, pois não só caracteriza êsses sentimentos como desagradáveis e perturbadores, como também os relaciona com certa situação social e com o contraste entre a sociedade aberta e a sociedade fechada. (Muitos outros conceitos psicológicos, tais como os da ambição ou do amor, ocupam posição análoga.) Também não devemos desprezar os grandes méritos que o psicologismo adquiriu por haver advogado um individualismo metodológico, opondo-se ao coletivismo metodológico; com efeito, apoia êle, assim, a importante teoria de que todos os fenomenos sociais, e especialmente o funcionamento das instituições sociais, devem ser sempre considerados resultados das decisões, ações, atitudes, etc. dos indivíduos humanos, e de que nunca nos devemos conformar com as explicações elaboradas em função dos chamados "coletivos" (estados, nações raças, etc.). A falha do psicologismo reside em seu preconceito de que o individualismo metodológico no campo da ciência social supõe o programa de reduzir todos os fenômenos sociais e tôdas as uniformidades sociais a fenômenos e leis psicológicos. O perigo desta presunção está em sua inclinação para o historicismo, como já vimos. Sua falta de base nos é mostrada pela necessidade de uma teoria para as repercussões sociais involuntárias de nossas ações e pela necessidade do que já descrevi como a lógica das situações sociais.

Ao defender e desenvolver a opinião de Marx segundo a qual os problemas da sociedade são irredutíveis aos da "natureza humana", permiti-me ir além dos argumentos efetivamente propostos por Marx. Êste não falou de "psicologismo", nem o criticou sistemàticamente; nem era Mill quem êle tinha em mente, no epigrama que citamos iniciando êste capítulo. A fôrça dêsse epigrama é antes dirigida contra o "idealismo", em sua forma hegeliana. Contudo, até onde o problema da natureza psicológica da sociedade está em causa, pode-se dizer que o psicologismo de Mill coincide com a teoria idealista combatida por Marx ([16]). Sucedeu, entretanto, que foi precisamente a influência de outro elemento do hegelianismo, isto é, o coletivismo platonizante de Hegel, sua teoria de que o estado e a nação são mais "reais" do que o indivíduo, o que levou Marx à concepção exposta neste capítulo. (Exemplifica isso o fato de que às vêzes se pode extrair uma sugestão valiosa, mesmo de uma teoria filosófica absurda.) Assim, històricamente, Marx desenvolveu certas das opiniões de Hegel relativas à superioridade da sociedade sôbre o indivíduo e utilizou-as como argumentos contra outras opiniões de Hegel. Como, porém, considero Mill adversário mais digno do que Hegel, não me ative à história das idéias de Marx, mas procurei desenvolvê-las sob a forma de um argumento contra Mill.

Capítulo 15

O HISTORICISMO ECONÔMICO

Ver Marx apresentado dêsse modo, isto é, como um adversário de qualquer teoria psicológica da sociedade, talvez surpreenda alguns anti-marxistas assim como alguns marxistas. Parece serem muitos os que acreditam numa história bem diferente. Marx, pensam, ensinou a influência universal do motivo econômico na vida do homem; conseguiu explicar sua fôrça todo-poderosa mostrando que "a necessidade mais imperiosa do homem era obter meios de vida" ([1]); demonstrou assim a importância fundamental de categorias tais como o motivo de lucro ou o motivo de interêsse de classe para as ações não só dos indivíduos como também dos grupos sociais; e mostrou como usar essas categorias para explicar o curso da história. Na verdade, pensam que a própria essência do marxismo é a doutrina de que *motivos econômicos* e especialmente os *interêsses de classe* são as fôrças impulsionadoras da história e que é precisamente a essa doutrina que alude o nome *"interpretação materialista da história"*, ou *"materialismo histórico"*, nome com que Marx e Engels buscaram caracterizar a essência de seu ensinamento.

Tais opiniões são muito comuns; mas não tenho dúvidas de que interpretam mal Marx. Os que o admiram por sustentá-las, posso chamá-los "Marxistas Vulgares" (aludindo à classificação de "Economistas Vulgares" dada por Marx a alguns de seus opositores) ([2]). A média dos marxistas vulgares acredita que o marxismo desnuda os segredos sinistros da vida social, revelando os motivos ocultos da avidez e da paixão de ganho material que impulsionam as fôrças por trás

dos cenários da história; fôrças que astutamente e conscientemente cria a guerra, a depressão, o desemprêgo, a fome em meio à abundância, e tôdas as outras formas de miséria social, a fim de dar vazão e seus vís desejos de lucro. (E o marxista vulgar muitas vêzes sèriamente se preocupa com o problema de reconciliar as afirmações de Marx e as de Freud e Adler; e, se não preferir escolher uma ou outra delas, poderá talvez decidir que a fome, o amor e a avidez do poder (3) são os Três Grandes Motivos Ocultos da Natureza Humana trazidos à luz por Marx, Freud e Adler, os Três Grandes Formadores da moderna filosofia do homem...)

Sejam ou não sustentáveis e atrativas essas opiniões, por certo elas têm pouquíssimo a ver com a doutrina que Marx chamou "materialismo histórico". Deve-se admitir que êle às vêzes fala em fenômenos psicológicos tais como a ambição e o motivo de lucro, etc., mas nunca com o fito de explicar a história. Interpretou-os, antes, como sintomas da influência corruptora do *sistema social,* isto é, de um sistema de instituições desenvolvido durante o curso da história, como efeitos mais do que causas da corrupção, como repercussões antes que fôrças moventes da história. Certo ou errado, via em fenômenos tais como a guerra, a depressão, o desemprêgo e a fome em meio à abundância, não o resultado de uma astuta conspiração da parte do "alto negócio" ou dos "imperialistas fazedores de guerra", mas as indesejadas consequências sociais de ações dirigidas para resultados diferentes, por agentes que são aprisionados na rede do sistema social. Encarava os atores humanos no palco da história, inclusive os "grandes", como simples títeres, irressistìvelmente movimentados por fios econômicos, por fôrças históricas sôbre as quais não tinham contrôle. O palco da história, ensinava, está armado num sistema social que a todos nos liga; está armado no" reino da necessidade". (Mas um dia os títeres destruirão êste sistema e atingirão o "reino da liberdade").

Esta doutrina de Marx foi abandonada pela maioria de seus seguidores — talvez por motivos propagandísticos, talvez porque não a compreenderam — e a engenhosa e profundamente original doutrina marxista foi substituida por uma Teoria Conspirativa Marxista Vulgar. É uma triste descida intelectual, essa descida do nível do *Capital* ao do *Mito do Século Vinte.*

Contudo, tal era a própria filosofia da história de Marx, habitualmente chamada "materialismo histórico". Será ela o tema principal dêstes capítulos. No presente, procurarei explicar em amplos traços sua ênfase "materialista" ou econômica; depois, discutirei mais pormenorizadamente o papel da guerra de classe e do interêsse de classe e a concepção marxista de um "sistema social".

I

A exposição do historicismo econômico de Marx pode ser convenientemente ligada à nossa comparação entre Marx e Mill. Marx concorda com Mill na crença de que os fenômenos sociais devem ser explicados històricamente e de que devemos tentar entender qualquer período histórico como um produto histórico de desenvolvimentos prévios. O ponto em que se afasta de Mill é, como vimos, o psicologismo de Mill (correspondente ao idealismo de Hegel). Isto é substituido, no ensinamento de Marx, pelo que êle chama *"materialismo"*.

Muita coisa absolutamente insustentável tem sido dita acêrca do materialismo de Marx. A afirmação muitas vêzes repetida de que Marx nada reconhece além dos aspectos "mais baixos" ou "materiais" da vida humana é, especialmente, uma distorção ridícula. (É outra repetição do mais antigo de todos os libelos reacionários contra os defensores da liberdade, a frase de Heráclito de que "êles enchem as barrigas como as bêstas" (5).) Mas, neste sentido, Marx não pode ser, absolutamente, chamado materialista, embora estivesse fortemente influenciado pelos materialistas francêses do século XVIII e ainda que costumasse chamar-se materialista, o que está bem de acôrdo com bom número de suas doutrinas. De facto, há algumas importantes passagens que difìcilmente poderão ser interpretadas como materialistas. A verdade, creio, é que êle não se importava muito com as questões puramente filosóficas — menos do que Engels e Lenine, por exemplo — e estava principalmente interessado pelo lado sociológico e metodológico do problema.

Há uma passagem do *Capital,* bem conhecida, em que Marx diz que (6) "na obra de Hegel, a dialéctica está de cabeça para baixo; o que se deve fazer é virá-la do modo certo..." Sua tendência é clara. Marx desejava mostrar que a "cabeça", isto é, o pensamento humano, não é em si mesma a base da vida humana, mas antes uma espécie de superestrutura, sôbre uma base física. Tendência semelhante é expressa no trecho: "O ideal nada mais é do que o material quando transposto e transladado para dentro da cabeça humana". Mas talvez não tenha sido suficientemente reconhecido que essas passagens não exibem uma forma radical de

materialismo; antes, indicam certa inclinação para um dualismo de corpo e alma. Êste é, por assim dizer, um dualismo prático. Embora, teòricamente, Marx só considerasse a mente como outra *forma* (ou outro aspecto, ou talvez um epifenômeno) da matéria, na prática via-a diferente da matéria, pois era *outra* forma desta. As passagens citadas indicam que embora nossos pés tenham de ser mantidos, por assim dizer, no campo firme do mundo material, nossas cabeças — e Marx pensava firmemente em cabeças humanas — preocupam-se com pensamentos ou idéias. Em minha opinião, o marxismo e sua influência não podem ser apreciados a menos que reconheçamos êste dualismo.

Marx amava a liberdade, a liberdade real (não a "liberdade real" de Hegel.). E, até onde posso ver, acompanhou os passos de Hegel em sua equiparação da liberdade com o espírito, na medida em que acreditava só podermos ser livres em nossa qualidade de sêres espirituais. Ao mesmo tempo, reconheceu na prática (como dualista prático) que somos espírito *e* carne e, com bastante realismo, que a carne é, dos dois, o elemento fundamental. Aqui está, pois, a razão de se haver voltado contra Hegel e de haver sustentado que Hegel havia posto as coisas de cabeça para baixo. Mas embora reconhecesse que o mundo material e suas necessidades são fundamentais, não sentia qualquer amor pelo "reino da necessidade", como chamava uma sociedade prêsa a suas necessidades materiais. Amava o mundo espiritual, o "reino da liberdade" e o lado espiritual da "natureza humana", tanto quanto qualquer dualista cristão; e em seus escritos há mesmo traços de ódio e desprezo pelo material. O que se segue poderá mostrar que esta interpretação das opiniões de Marx pode ser apoiada por seus próprios textos.

Num trecho do terceiro volume do *Capital* (7), Marx descreve adequadamente o lado material da vida social e especialmente seu aspecto econômico, o da produção e do consumo, considerando-o uma extensão do metabolismo humano, isto é, do intercâmbio humano da materia com a natureza. Assinala ali claramente que nossa liberdade deve ser sempre limitada pelas necessidades desse metabolismo. Tudo quanto se pode realizar no caminho para maior liberdade — diz êle — é a "condução racional dêsse metabolismo... com um gasto mínimo de energia e nas condições mais adequadas e dignas para a natureza humana. Contudo, ainda permanecerá o reino da necessidade. Só fora e além dêste pode começar o desenvolvimento das faculdades humanas que constitui um fim em si mesmo, — o verdadeiro reino da liberdade. Mas êste só

pode prosperar no terreno ocupado pelo reino da necessidade, que continua sendo sua base..." Pouco antes disso, Marx escrevera: "O reino da liberdade só começa efetivamente onde terminam as penúrias do trabalho imposto pelos agentes e necessidade externos; encontra-se, pois, naturalmente, além da esfera da produção material pròpriamente dita". O trecho completo finaliza com uma conclusão prática que mostra bem claramente ser seu único propósito abrir caminho para o reino imaterial da liberdade, para todos os homens por igual: "a redução da jornada de trabalho é o pré-requisito fundamental".

Em minha opinião, esta passagem não deixa dúvidas quanto ao que chamei o dualismo da vida prática de Marx. Com Hegel, êle pensa que a liberdade é o alvo do desenvolvimento histórico. Com Hegel, identifica o reino da liberdade com o da vida mental do homem. Mas reconhece que não somos sêres puramente espirituais, que não somos totalmente livres, nem capazes de jamais realizar a plena liberdade, incapazes, como sempre seremos, de emancipar-nos por inteiro das necessidades de nosso metabolismo e, assim, das fadigas de produzir. Tudo o que podemos realizar é aprimorar as exaustivas e pouco dignas condições de trabalho, torná-las mais dignas do homem, igualá-las e reduzir a servidão do trabalho a tal extensão que *possamos ser todos livres durante certas partes de nossas vidas*. Creio ser esta a idéia central da "concepção de vida" de Marx; central também até onde me parece ser a mais influente de suas doutrinas.

Com esta concepção devemos agora combinar o determinismo metodológico que foi antes discutido (Capitulo 13). De acôrdo com esta doutrina, o tratamento cientifico da sociedade e a predição histórico-científica só são possíveis na medida em que a sociedade é determinada por seu passado. Mas isso implica que a ciência só pode lidar com o reino da necessidade. Se fôsse possível ao homem tornar-se algum dia perfeitamente livre, então a profecia histórica e, com ela, a ciência social, chegariam ao fim. "Livre", a atividade espiritual como tal, se existisse, ficaria além do alcance da ciência, que deve sempre pesquisar causas, determinativos. Só pode ela, portanto, cuidar de nossa vida mental enquanto nossas idéias e pensamentos são causados ou determinados ou necessitados pelo "reino da necessidade", pelas condições materiais, e especialmente pelas econômicas, de nossa vida, por nosso metabolismo. Pensamentos e idéias só podem ser tratados cientìficamente se se consideram, por um lado, as condições materiais em que se originaram, isto é, as condições econômicas

das vidas dos homens que lhes deram origem, e pelo outro, as condições materiais em que foram assimilados, vale dizer, a condições econômicas dos homens que os adotaram. Depreende-se daí que do ponto de vista científico e causal, os pensamentos e as idéias devem ser tratados como "super-estruturas ideológicas sôbre a base das condições econômicas". Marx, em oposição a Hegel, sustentou que a chave da história, mesmo da história das idéias, deve ser procurada no desenvolvimento das relações entre o homem e o meio natural que o circunda, o mundo material, isto é, sua vida econômica, e não em sua vida espiritual. Aí está, pois, a razão por que podemos qualificar de *economismo* o timbre historicista de Marx, diferentemente do idealismo de Hegel ou do psicologismo de Mill. Seria, porém, interpretação demasiado errônea identificar o economismo de Marx com êsse tipo de materialismo que supõe uma atitude depreciativa para com a vida mental do homem. A visão que Marx teve do "reino da liberdade", isto é, uma parcial mas equitativa liberação dos homens da servidão de sua natureza material, poderia ser antes descrita como idealista.

Considerada dêsse modo, a concepção marxista da vida parece ser bastante consistente; e, acredito, desaparecem as contradições e dificuldades aparentes como as encontradas em sua concepção das atividades humanas, parcialmente determinista e parcialmente libertária.

II

A influência do que chamei dualismo de Marx e do seu determinismo científico sôbre sua concepção da história é clara. A história científica, que para êle é idêntica à ciência social como um todo, deve explorar as leis de acôrdo com as quais se desenvolve a troca de matéria entre o homem e a natureza. Sua tarefa central deve ser a explicação do desenvolvimento das condições de produção. As relações sociais sòmente têm significação histórica e científica na proporção do grau em que se prendam ao processo produtivo — afetando-o, ou talvez por êle afetadas. "Assim como o selvagem deve lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, manter-se vivo e reproduzir-se, o mesmo deve fazer o homem civilizado; e deve continuar a fazê-lo em tôdas as formas de sociedade e sob tôdas as formas possíveis de produção. Êste reino da necesidade expande-se com seu desenvolvimento e o mesmo faz a esfera das necessidades humanas. Contudo, ao

mesmo tempo, há uma expansão das fôrças produtivas que satisfaz essas necessidades. (8)" Eis, em suma, a concepção que Marx tem da história do homem.

Concepções semelhantes são expressas por Engels. A expansão dos modernos meios de produção, de acôrdo com Engels, criou "pela primeira vez... a possibilidade de assegurar para cada membro da sociedade... uma existência não só... suficiente de um ponto de vista material... mas também... capaz de garantir... o desenvolvimento e o exercício de suas faculdades físicas e mentais. (9)" Com isto a liberdade, isto é, a emancipação da carne, torna-se possível. "Neste ponto, o homem... finalmente separa-se do mundo animal... deixa atrás de si a existência animal e entra em condições que são realmente humanas". O homem acha-se em cadeias exatamente enquanto é dominado pelo econômico; quando "a dominação do produto sôbre os produtores desaparece... o homem... torna-se, pela primeira vez, o consciente e real senhor da natureza, porque se torna senhor de seu próprio ambiente social... Até então, não fará o homem, em plena consciência, sua própria história... É êste o salto da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade".

Se agora voltamos a comparar a versão de historicismo de Marx com a de Mill, então descobriremos que o economismo de Marx pode fàcilmente resolver a dificuldade que mostrei ser fatal ao psicologismo de Mill. Tenho em mente a doutrina, antes monstruosa, de um comêço da sociedade que pode ser explicado em têrmos psicológicos, — doutrina que descrevi como a versão psicologista do contrato social. Essa idéia não tem paralelo na teoria de Marx. Substituir a prioridade da psicologia pela prioridade da economia não cria dificuldade análoga, visto como o "econômico" cobre o metabolismo do homem, a troca de matéria entre o homem e a natureza. Pode ser deixada em aberto a questão de saber se êsse metabolismo sempre foi socialmente organizado, mesmo nos tempos pré-humanos, ou se eram outrora apenas dependente do indivíduo. Nada mais se supõe além de dever a ciência da sociedade coincidir com a história do desenvolvimento das condições econômicas da sociedade, habitualmente chamadas por Marx "as condições da produção".

Pode ser notado, entre parêntesis, que o têrmo marxista "produção" certamente pretendia ser usado em aplo sentido, cobrindo todo o processo econômico, inclusive a distribuição e o consumo. Êstes últimos, porém, nunca receberam muita

atenção de Marx ou dos marxistas. Seu interêsse predominante permaneceu na produção, no sentido estreito da palavra. Eis bem outro exemplo da ingênua atitude histórico-genética, da crença de que a ciência só deve indagar das causas, de modo que, mesmo no reino das coisas de autoria humana, deva perguntar "Quem fêz isto?" e "De que é isto feito?", em vez de "Quem vai usar isto?" e "Para que é isto feito?"

III

Se passarmos agora a uma crítica assim como a uma apreciação do "materialismo histórico" de Marx, ou da parte dêle que aqui foi apresentada, já poderemos distinguir dois aspectos diferentes. O primeiro é o historicismo, a afirmação de que o reino das ciências sociais coincide com o do método histórico ou evolucionário e especialmente com a profecia histórica. Essa afirmativa, penso eu, pode ser posta de lado. O segundo é o economismo (ou "materialismo"), isto é, a afirmação de que a organização econômica da sociedade, a organização de nossa troca de matéria com a natureza, é fundamental para tôdas as instituições sociais e especialmente para seu desenvolvimento histórico. Creio ser esta afirmativa perfeitamente segura, enquanto tomarmos o termo "fundamental" num comum sentido vago, sem acentuá-lo demais. Em outras palavras, não pode haver dúvida de que pràticamente todos os estudos sociais, quer institucionais ou históricos, podem lucrar se forem levados a efeito com vistas às "condições econômicas" da sociedade. Mesmo a história de uma ciência abstrata como a matemática não é exceção (10). Neste sentido, o economismo de Marx pode ser considerado como representando um adiantamento bastante valioso nos métodos da ciência social.

Mas, como disse antes, não devemos tomar o têrmo "fundamental" com excessiva seriedade. O próprio Marx, sem dúvida, assim o fêz. Em face de sua educação hegeliana, fôra influenciado pela antiga distinção entre "realidade" e "aparência", e pela distinção correspondente entre o que "essencial" e o que é "acidental". Num aperfeiçoamento sôbre Hegel (e Kant) inclinou-se a aceitar a identificação da "realidade" com o mundo material (11) (incluindo o metabolismo do homem) e da "aparência" com o mundo de pensamentos ou idéias. Assim todos os pensamentos ou idéias teriam de ser explicados pela sua redução à subjacente realidade essencial, isto é, às condições econômicas. Esta con-

cepção filosófica, por certo, não é muito melhor (12) do que qualquer outra forma de essencialismo. E suas repercussões no campo do método devem resultar numa super-acentuação do economismo. De facto, *embora dificilmente se possa super-estimar a importância geral do economismo de Marx, é muito fácil super-estimar a importância das condições econômicas em qualquer caso particular.* Certo conhecimento das condições econômicas pode contribuir consideràvelmente, por exemplo, para a história dos problemas da matemática; mas o conhecimento dos problemas da própria matemática é muito mais importante para êsse fim e até é possível escrever uma excelente história dos problemas matemáticos sem qualquer referência a seu "quadro econômico". (Em minha opinião, as "condições econômicas" ou as "relações sociais" da ciência são temas que fàcilmente podem ser exagerados e que são suscetíveis de degenerar em chatice.)

Isto, porém, é apenas um exemplo de menor importância do perigo de insistir demasiado no economismo. Muitas vêzes é ele por excessiva generalização, interpretado como a doutrina de que todo desenvolvimento social depende das condições econômicas e especialmente do desenvolvimento dos meios físicos de produção. Mas tal doutrina é palpàvelmente falsa. Há uma interacção entre as condições econômicas e as idéias, e não simplesmente uma dependência unilateral das últimas para com as primeiras. No máximo, poderíamos mesmo afirmar que certas "idéias", as que configuram nosso conhecimento, são mais fundamentais que os mais complexos meios materiais de produção, como se verá pela seguinte consideração. Imaginemos que nosso sistema econômico, incluindo tôda a maquinaria e tôdas as organizações sociais, fôsse um dia totalmente destruido, mas que o conhecimento técnico e científico se conservasse intacto. Neste caso, não é difícil conceber a possibilidade de uma rápida reconstrução (numa escala menor e não sem grandes fomes). Mas imaginemos que *todo o conhecimento* dessas matérias desaparecesse, conservando-se, em troca, as coisas materiais. Isso seria idêntico ao que sucederia a uma tribo selvagem que ocupasse de repente um país altamente industrializado, abandonado por seus habitantes. Levaria logo ao desaparecimento completo de tôdas as reliquias materiais da civilização.

Há ironia no facto de que a própria história do marxismo fornece um exemplo que esclarece a falsidade dêsse economimo exagerado. A *idéia* de Marx, *Trabalhadores de todos os países, uni-vos!* foi da maior significação até a véspera da

Revolução Russa e teve influência sôbre as condições econômicas. Mas, com a revolução, a situação se tornou muito difícil, simplesmente porque, como o próprio Lenine admitiu, não havia mais idéias construtivas (ver capítulo 13). Lenine, então, teve algumas idéias novas, que podem ser sintetizadas na frase: "O socialismo é a ditadura do proletariado, mais a mais ampla introdução da mais moderna maquinaria elétrica." Foi essa nova idéia que se tornou a base de um desenvolvimento que mudou todo o quadro material e econômico da sexta parte do mundo. Numa luta contra tremendos inconvenientes, venceram-se incontáveis dificuldades materiais e se realizaram inúmeros sacrifícios, a fim de variar, ou melhor, criar do nada as condições de produção. E a fôrça propulsora dêsse desenvolvimento foi o entusiasmo criador por uma *idéia*. Êste exemplo nos mostra que, em certas circunstâncias, as idéias podem revolucionar as condições econômicas de um país, em vez de serem moldadas por essas condições. Usando a terminologia de Marx, poderíamos dizer que êle subestimara a fôrça do reino da liberdade e suas possibilidades de conquistar o reino da necessidade.

O agudo contraste entre o desenvolvimento da Revolução Russa e a teoria metafísica de Marx de uma realidade econômica e sua aparência ideológica pode melhor ser visto nas seguintes passagens: "Considerando tais revoluções — escreve Marx — é necessário sempre distinguir entre a revolução material nas condições econômicas de produção, que cai dentro do alcance da determinação científica exata, e as formas de aparência jurídicas, políticas, religiosas, estéticas ou filosóficas — em uma palavra, ideológicas..." ([13]). Na opinião de Marx, é inútil esperar que qualquer mudança importante possa ser realizada por uso de meios legais ou políticos; uma *revolução política* só pode levar à substituição de um corpo de governantes por outro — mera troca das pessoas que agem como governantes. Apenas a evolução da essência subjacente, a realidade econômica, pode produzir qualquer mudança real ou essencial — uma *revolução social.* E só quanto tal revolução se torna uma realidade, só então pode ter qualquer significação uma revolução política. Mesmo, porém, neste caso, a revolução política é apenas a expressão externa da mudança real ou essencial antes ocorrida. De acôrdo com essa teoria, Marx assevera que tôda revolução social se desenvolve da seguinte maneira: as condições materiais de produção crescem e amadurecem até que começam a entrar em conflito com as relações sociais e legais, ultrapassando-lhes os limites, até que arrebentem. "Abre-se então uma época de revolução social", escreve Marx. "Com a mudança nos fundamentos econômicos, tôda a vasta superestrutura é mais ou menos ràpidamente transformada... Novas e mais altamente produtivas relações (dentro da superestrutura) nunca vêm a existir antes que as condições materiais para sua existência tenham chegado à maturidade dentro do ventre da própria sociedade velha". Em vista desta afirmativa, creio ser impossível identificar a Revolução Russa com a revolução social profetizada por Marx; de facto, não existe entre ambas a menor semelhança ([14]).

Pode-se notar, nesta correlação, que o amigo de Marx, o poeta H. Heine, pensava muito diferentemente a respeito dêsses assuntos: "Nota isto, orgulhoso homem de ação! — escrevia êle. — Nada és senão inconsistente instrumento dos homens de pensamento, que, a miúde dos mais humildes retiros, indicaram-te tua tarefa. Maximilien Robespierre não foi mais do que a mão de Jean-Jacques Rousseau..." ([15]) (Algo de semelhante talvez se possa dizer das relações entre Marx e Lenine). Vê-se, pois, que Heine era — segundo a terminologia de Marx — um idealista e que aplicava, assim, sua interpretação idealista da história à Revolução Francêsa, que era um dos exemplos mais importantes utilizados por Marx em favor de seu economismo; na verdade, não parecia ela adaptar-se muito mal a essa teoria, especialmente se a compararmos com a Revolução Russa. Apesar, entretanto, dessa heresia, Heine continuou sendo amigo de Marx ([16]), pois naquêles dias felizes a excomunhão por heresia era rara ainda entre aquêles que lutavam pela sociedade democrática e ainda se tolerava a tolerância.

Minha crítica do "materialismo histórico" de Marx não deve, por certo, ser interpretada como expressão de qualquer preferência pelo "idealismo" hegeliano sôbre o "materialismo" marxista; espero ter tornado claro que, neste conflito entre idealismo e materialismo, minhas simpatias estão com Marx. O que desejo mostrar é que a "interpretação materialista da história" de Marx, por valiosa que possa ser, não pode ser levada demasiado a sério; devemos encará-la como nada mais do que uma sugestão de valor para que consideremos as coisas em relação a seu fundo econômico.

AS CLASSES

CAPÍTULO 16

Lugar de importância entre as varias formulações do "materialismo histórico" de Marx é ocupado pela sua afirmação (e de Engels): "A história de tôdas as sociedades até hoje existentes é uma história de luta de classes." (1) A tendência dessa afirmação é clara. Implica que a história é impulsionada, e o destinò do homem determinado pela guerra de classes, e não pela guerra de nações (em oposição aos conceitos de Hegel e da maioria dos historiadores). Na explicação causal dos desenvolvimentos históricos, incluindo guerras nacionais, os interêsses de classe devem tomar o lugar daquêle alegado interêsse nacional que, na realidade, é apenas o interêsse da classe dirigente de uma nação. Sôbre isso e acima disso, porém, a luta de classe e o interêsse de classe são capazes de explicar fenômenos que a história tradicional em geral nem mesmo pode tentar explicar. Um exemplo de tal fenômeno, de grande significação para a teoria marxista, é a tendência histórica para a crescente produtividade. Mesmo embora talvez possa registrar tal tendência, a historia tradicional, com sua categoria fundamental de poderio militar, é de todo incapaz de explicar tal fenômeno. O interêsse de classe e a guerra de classe, porém, podem explicá-lo plenamente, de acôrdo com Marx; na verdade, considerável parte do *Capital* é dedicada à análise do mecanismo pelo qual, dentro do período a que Marx chama "capitalismo", um acréscimo de produção é proporcionado por essas fôrças.

Como se relaciona essa doutrina da guerra de classe com a doutrina institucionalista da autonomia da sociologia, acima discutida? (2) À primeira vista, pode parecer que essas duas doutrinas estejam em aberto conflito, pois, na doutrina da guerra de classe, uma parte fundamental é desempenhada pelo interêsse de classe, que aparentemente é uma espécie de *motivo*. Não acho, porém, que haja qualquer inconsistência séria nesta parte da teoria de Marx. E diria mesmo que ninguém terá entendido Marx, e particularmente a sua principal realização, o anti-psicologismo, se não enxergar como êle se pode reconciliar com a teoria da luta de classe. Não necessitamos supor, como o fazem os marxistas vulgares, que o interêsse de classe deva ser interpretado psicològicamente. Pode haver alguns trechos nos próprios escritos de Marx que cheiram a

êsse vulgar marxismo um tanto, mas, onde êle faz uso sério de qualquer coisa como o interêsse de classe, sempre quer significar algo dentro do reino da sociologia autônoma, e não uma categoria psicológica. Significa uma coisa, uma situação, e não um estado de espírito, um pensamento, ou um sentimento de estar interessado numa coisa. Trata-se simplesmente daquela coisa, ou daquela instituição social ou situação, que é vantajosa para uma classe. O interêsse de uma classe é simplesmente tudo quanto promova o seu poder ou a sua prosperidade.

De acôrdo com Marx, o interêsse de classe nesse sentido institucional, ou, se assim podemos dizer, "objetivo", exerce decisiva influência sôbre as mentes humanas. Para usar o jargão hegeliano, pode ser dito que o interêsse objetivo de uma classe torna-se consciente nas mentes subjetivas de seus membros; dá-lhes interêsse de classe e consciência de classe e faz com que ajam em consequência. O interêsse de classe como uma situação social institucional ou objetiva e sua influência sôbre as mentes humanas são descritos por Marx no epigrama que já citei (no início do capítulo 14): "Não é a consciência do homem que determina a sua existência: antes, é sua existência social que determina sua consciência". A êsse epigrama apenas precisamos de acrescentar que, de acôrdo com o marxismo, é mais precisamente pelo lugar que o homem ocupa na sociedade, pela sua situação de classe, que sua consciência é determinada.

Marx dá algumas indicações de como opera êsse processo de determinação. Segundo o que aprendemos de seus ensinamentos no capítulo anterior, só podemos ser livres na medida em que nos emancipamos do processo produtivo. Agora aprenderemos que nunca fomos livres ainda, considerando tôdas as sociedades existentes, nem mesmo nessa medida. Com efeito, pergunta-se, como teríamos podido emancipar-nos do processo produtivo? Ùnicamente fazendo com que outros realisassem o sujo trabalho por nós. Vemo-nos forçados, assim, a utilizá-los como meios para nossos fins: devemos degradá-los. Só podemos adquirir maior grau de liberdade à custa da escravidão de outros homens, da divisão da humanidade em *classes;* a classe governante adquire liberdade ao prêço da classe governada, os escravos. Êste facto, porém, traz, como consequência, que os membros da classe governante devem pagar por sua liberdade como um novo tipo de escravidão. Estão, com efeito, *obrigados* a oprimir e a combater a massa governada, se quiserem conservar sua própria liberdade e situação

social; vêem-se forçados a isso, pois quem assim não fizer deixa de pertencer à classe governante. Dêsse modo, os governantes se acham determinados por sua situação de classe; não podem escapar a sua relação social com os súditos e estão atados a êles, porque estão presos ao metabolismo social. Todos, assim, governantes como governados, são apanhados na rede e obrigados a lutar entre si. Segundo Marx, é êsse vínculo, essa determinação, o que coloca sua luta dentro do alcance do método científico e da profecia histórica científica, o que torna possível tratar cientìficamente a história da sociedade como se fôsse a história das lutas de classe. Essa rede social que aprisiona as classes e as forças a lutarem entre si é o que o marxismo denomina estrutura econômica da sociedade ou sistema social.

De acôrdo com esta teoria, os sistemas sociais ou sistemas de classe mudam com as condições da produção, visto que dessas condições depende o modo pelo qual os governantes podem explorar e combater os governados. A cada particular período de desenvolvimento econômico corresponde um sistema social particular, e um período histórico caracteriza-se melhor por seu sistema social de classes; eis porque falamos de "feudalismo" "capitalismo", etc. "O moinho de vento" — escreve Marx ([3]) — dá-nos uma sociedade com o senhor feudal". "O moinho a vapor dá-nos uma sociedade com o capitalista industrial". As relações de classe que caracterizam o sistema social são independentes da vontade do homem individual. Assemelha-se assim o sistema social a uma vasta máquina pela qual os indivíduos são apanhados e esmagados. "Na produção social de seus meios de existência — escreve Marx ([4]) — os homens entram em relações definidas e inevitáveis que são independentes de sua vontade. Essas relações produtivas constituem a estrutura econômica da sociedade", isto é, o sistema social.

Embora tenha uma espécie de lógica que lhe é própria, êsse sistema social opera cegamente e não de modo razoável. Os que são apanhados por seu maquinismo em geral também são cegos — ou quase. Não podem mesmo prever algumas das mais importantes repercussões de suas ações. Um homem pode tornar impossível para muitos o encontro de um artigo que é disponível em grandes quantidades; pode comprar apenas uma ninharia e com isso impedir um leve decréscimo do prêço em um momento crítico. Outro pode, pela bondade de seu coração, distribuir suas riquezas, mas dêsse modo contribui

para um abrandamento da luta de classes, causando assim uma demora na libertação dos oprimidos. Visto como é inteiramente impossível prever as mais remotas repercussões sociais de nossas ações, visto como estamos, cada qual e todos, apanhados pela rede, não podemos tentar sèriamente enfrentá-la. Evidentemente, não podemos influenciá-la de fora: mas, cegos como somos, nem mesmo podemos fazer qualquer plano para melhorá-la de dentro. A mecânica social é impossível e, portanto, é inútil uma tecnologia social. Não podemos impor nossos interêsses ao sistema social; em vez disso, o sistema nos impõe o que somos levados a *acreditar* como sendo os nossos interêsses. Faz isso forçando-nos a agir de acôrdo com o nosso interêsse de classe. É inútil lançar ao indivíduo, mesmo ao indivíduo "capitalista" ou "burguês" a culpa pela injustiça, pela imoralidade das condições sociais, pois é o próprio sistema de condições que força o capitalista a agir como age. E é também vão esperar que as circunstâncias possam ser melhoradas através da melhoria dos homens; antes, os homens; serão melhores se for melhor o sistema em que viverem. "Apenas até onde — escreve Marx no *Capital* ([5]) — o capitalista é capital personificado desempenha êle um papel histórico... Mas, exatamente em tal extensão, seu motivo não é obter e gozar comodidades úteis, mas aumentar a produção de utilidades para a troca" (sua real tarefa histórica). Fanàticamente aferrado à expansão do valor, impele implacàvelmente os sêres humanos a produzirem, por amor à produção... Com o miserável, compartilha da paixão pela riqueza. Mas o que é uma espécie de mania no miserável é, no capitalista, o efeito do mecanismo social de que êle não passa de uma engrenagem... O capitalismo sujeita qualquer indivíduo capitalista às leis imanentes da produção capitalista, leis que são externas e coercitivas. Sem descanso, a competição força-o a expandir seu capital para o fim de mantê-lo".

Tal é o modo pelo qual, de acôrdo com Marx, o sistema social determina as ações do indivíduo, do governante como do governado, do capitalista ou burguês como do proletário. É uma ilustração do que foi chamado acima a "lógica de uma situação social". Em considerável grau, todos os atos de um capitalista são "mera função do capital, que, através de sua instrumentalidade, é dotado de vontade e consciência", como diz Marx ([6]) em seu estilo hegeliano. Isso, porém, significa que o sistema social determina também seus pensamentos, pois os pensamentos ou idéias são, em parte, ***instrumentos*** dos atos e, em parte, — vale dizer, se não pùblicamente expressos — um importante *tipo* de ação social; com efeito, neste caso,

seu objetivo imediato é o de influir sôbre os atos dos demais membros da sociedade. Ao determinar dêsse modo os pensamentos humanos, o sistema social e especialmente o "interêsse objetivo" de uma classe se torna consciente nas mentes subjetivas de seus membros (como dissemos antes no jargão hegeliano). (7) A luta de classes, como a competição entre os membros da mesma classe, são os meios pelos quais isto se realiza.

Vimos por que razão, segundo Marx, a mecânica social e, consequentemente, uma tecnologia social são impossíveis; é porque a cadeia causal de dependência nos ata ao sistema social e não vice versa. Embora, todavia, não possamos alterar o sistema social à nossa vontade (8), os capitalistas assim como os trabalhadores são obrigados a contribuir para a sua transformação e a nossa libertação definitiva de suas redes. Ao impelir "os sêres humanos a produzir, apenas por amor à própria produção" (9), o capitalista os compele a "desenvolver as fôrças da produtividade social e a criar aquelas condições materiais da produção que são as únicas capazes de formar a base material de um tipo superior de sociedade, cujo princípio fundamental seja o desenvolvimento pleno e livre de todos os indivíduos humanos". Dêsse modo, mesmo os membros da classe capitalista devem desempenhar seu papel no palco da história e promover a vinda final do socialismo.

Tendo em vista os argumentos subsequentes, uma observação linguística pode ser aqui acrescentada sôbre os têrmos marxistas habitualmente traduzidos pelas palavras "consciente de classe" e "consciencia de classe". Êstes têrmos indicam, antes de tudo, o resultado do processo acima analisado, pelo qual a situação objetiva de classe (o interêsse de classe assim como a luta de classe) adquire consciência nas mentes de seus membros, ou, para expressar o mesmo pensamento numa linguagem menos dependente de Hegel, pelo qual os membros de uma classe se tornam conscientes de sua situação de classe. Sendo conscientes de classe, não só conhecem seu lugar, mas também seus verdadeiros interêsses de classe. Sôbre e acima de tudo isso, porém, a palavra original alemã utilizada por Marx sugere algo que usualmente se perde na tradução. O têrmo é derivado de uma comum palavra alemã (e alude a ela) que se tornou parte do jargão de Hegel. Embora sua tradução literal fôsse "consciente de si mesmo" *(auto-consciente)*, esta palavra têm antes, mesmo no uso vulgar, o significado de ser ***consciente do próprio mérito e capacidade,*** isto é, de estar orgulhoso e perfeitamente seguro de si mesmo, bem como satisfeito consigo mesmo. Em consequência, o têrmo

alemão que traduzimos por "consciente de classe" não significa simplesmente isto, mas também a "segurança e orgulho da classe" e a vinculação a ela pela consciência da necessidade de solidariedade. Eis por que Marx e os marxistas o aplicam quase exclusivamente aos trabalhadores e muito dificilmente à "burguesia". O proletário consciente de classe — êste é o trabalhador que não só têm conhecimento de sua situação de classe mas também têm orgulho dela, plenamente seguro quanto à missão histórica de sua classe e acreditando que sua luta inflexível produzirá um mundo melhor.

Como sabe êle que isso acontecerá? Porque, sendo consciente de classe, deve ser um marxista. A teoria marxista em si e sua profecia científica do advento do socialismo são parte integrante do processo histórico pelo qual a situação de classe "emerge em consciência", estabelecendo-se nas mentes dos trabalhadores.

II

Minha crítica da teoria das classes de Marx, até onde vai sua acentuação historicista, segue as linhas adotadas no capítulo anterior. A fórmula "tôda história é uma história de luta de classes" é muito valiosa como sugestão para que vejamos bem o importante papel desempenhado pela luta de classes no poder político assim como em outros desenvolvimentos; essa sugestão é tanto mais valiosa quanto a brilhante análise de Platão sôbre a parte desempenhada pela luta de classe nas cidades-estados gregas só raramente foi retomada em tempos posteriores. Mas aqui outra vez não devemos, sem dúvida, tomar a palavra de Marx com *tôda* a seriedade. Nem mesmo a história dos problemas de classes é sempre uma história de luta de classes no sentido marxista, considerando-se a parte importante desempenhada pela dissensão dentro das próprias classes. Na verdade, a divergência de interêsses dentro de uma mesma classe — seja governante ou governada — alcança tal magnitude que a teoria marxista das classes deve ser considerada uma perigosa simplificação dos fatos, ainda que admitamos que o abismo que separa ricos e pobres é sempre de fundamental importância. Um dos grandes temas da história medieval, a luta entre Papas e Imperadores, é um exemplo da dissensão no interior da classe que governa. Seria palpàvelmente falso interpretar essa disputa como entre explorador e explorado. (Sem dúvida, pode-se ampliar o conceito de "classe" de Marx de modo a abranger êste e casos similares, e estreitar o conceito de "história", até que por fim a dou-

trina de Marx se torne trivialmente verdadeira, mera tautologia; mas isso seria furtar-lhe qualquer significação.)

Um dos perigos da fórmula de Marx é que, se levada por demais a sério, induz errôneamente os marxistas a interpretarem todos os conflitos políticos como lutas entre exploradores e explorados (ou como tentativas para encobrir o "verdadeiro problema", o conflito de classe subjacente). Em consequência, houve marxistas, especialmente na Alemanha, que interpretaram uma guerra como foi a Primeira Guerra Mundial como um conflito entre as Potências Centrais "sem posses" ou revolucionárias e uma aliança de países conservadores ou "possuidores" — espécie de interpretação que poderia ser usada para desculpar qualquer agressão. Êste é apenas um exemplo do perigo inerente à vasta generalização historicista de Marx.

Por outro lado, sua tentativa de empregar o que pode ser chamado a "lógica da situação de classe" para explicar o funcionamento das instituições do sistema social parece-me admirável, apesar de certos exagêros e do esquecimento de alguns importantes aspectos da situação; admirável, pelo menos, como uma análise sociológica daquela etapa do sistema industrial que Marx têm principalmente em mente, o sistema do "capitalismo irrestrito" (como irei chamá-lo) de há cem anos (10).

Capítulo 17

O SISTEMA LEGAL E SOCIAL

Estamos agora prontos para abordar o que é provàvelmente o ponto mais crucial de nossa análise assim como de nossa crítica do marxismo; é a teoria de Marx sôbre o estado e — por paradoxal que isso a alguns pareça — sôbre a impotência de tôda política.

I

A teoria do estado de Marx pode ser apresentada combinando-se os resultados dos dois últimos capítulos. O sistema legal ou jurídico-político — o sistema de instituições legais impostas pelo estado — tem de ser compreendido, de acôrdo com Marx, como uma das superestruturas erigidas sôbre as efetivas fôrças produtivas do sistema econômico e que lhes dão

expressão; Marx fala (1) neste sentido de "superestruturas jurídicas e políticas". Não é êste, por certo, o único meio pelo qual a realidade material e econômica e as relações entre as classes que lhe são correspondentes fazem seu aparecimento no mundo de ideologias e idéias. Outro exemplo de tal superestrutura seria, de acôrdo com as opiniões marxistas, o sistema moral predominante. Êste, em oposição ao sistema legal, não é imposto pelo estado, mas sancionado por uma ideologia criada e controlada pelas classes dirigentes. A diferença é, sumàriamente, como a entre a persuasão e a fôrça (como Platão (2) teria dito); e é o estado, o sistema legal ou político, que emprega a fôrça. É êle, como acentua Engels (3), "uma fôrça repressiva especial" para coerção dos governados pelos governantes. "O poder político pròpriamente assim dito — afirma o *Manifesto* (4) — é simplesmente o poder organizado de uma classe para oprimir a outra". Descrição semelhante é dada por Lenine (5): "De acôrdo com Marx, o estado é um órgão de *dominação* de classe, um órgão para a opressão de uma classe pela outra; seu alvo é a criação de uma "ordem" que legalize e perpetue essa opressão..." O estado, em suma, é simplesmente parte da maquinaria com a qual a classe governante leva avante sua luta.

Antes de passar a desenvolver as consequências dessa concepção do estado, pode ser salientado que ela é uma teoria parcialmente institucional e parcialmente essencialista. É institucional até o ponto em que Marx tenta verificar que funções práticas têm na vida social as instituições legais. Mas é essencialista até o ponto em que Marx nem pesquisa a variedade dos fins a que essas instituições talvez possam servir (ou sejam feitas para servir) nem sugere que reformas institucionais serão necessárias a fim de fazer o estado servir aos fins que êle próprio pode considerar desejáveis. Em vez de formular as exigências ou propostas convenientes com respeito às funções que deseja para o estado, as instituiçõs legais ou o govêrno, Marx indaga: "Que é estado?"; isto é, trata de descobrir a função essencial das instituições legais. Mostrou-se antes (6) que uma questão tìpicamente essencialista como essa não pode ter resposta satisfatória; contudo, essa pergunta está de acôrdo, sem dúvida, com a consideração essencialista e metafísica de Marx, que interpreta o campo das idéias e normas como a aperência de uma realidade econômica.

Quais são as consequências dessa teoria do estado? A consequência mais importante é que tôda a política, tôdas as instituições legais e políticas assim como tôdas as lutas políticas, nunca podem ser de importância primordial. *A política*

é impotente. Nunca pode alterar decisivamente a realidade econômica. A principal, senão a única tarefa de tôda atividade política bem inspirada é a de vigiar para que as modificações do revestimento jurídico-político se mantenham de acôrdo com as mudanças operadas na realidade social, isto é, com os meios de produção e com as relações entre as classes; dêsse modo, podem evitar-se as dificuldades que inevitavelmente surgiriam se a política ficasse atrás dêsses desenvolvimentos. Em outras palavras, os desenvolvimentos políticos, ou são superficiais, não condicionados pela realidades mais profundas do sistema social, caso em que estão condenados a não ter importância, nunca podendo ser de real auxílio em favor dos oprimidos e explorados, ou dão expressão a uma mudança no fundo econômico da situação de classe, caso em que adquirem o caráter das erupções vulcânicas, de completas revoluções, que talvez possam ser previstas, pois se erguem do sistema social, e cuja ferocidade pode então ser mitigada pela falta de resistência às fôrças eruptivas, mas que não podem ser causadas nem suprimidas pela ação política.

Essas consequências novamente nos mostram a unidade do sistema historicista do pensamento de Marx. Contudo, considerando que poucos movimentos fizeram tanto quanto o marxismo para estimular o interêsse pela ação política, a teoria da impotência fundamental da política parece um tanto paradoxal. (Os marxistas poderiam, é claro, responder a essa observação com dois argumentos. Um é o de que, na teoria exposta, a ação política *tem* sua função, pois, mesmo embora o partido dos trabalhadores não possa, por suas ações, melhorar o quinhão das massas exploradas, sua luta desperta a consciência de classe e, portanto, prepara a revolução. Seria êste o argumento da ala radical. O outro argumento, usado pela ala moderada, assevera que pode existir períodos históricos em que a ação política serve de auxílio direto; os períodos, principalmente, em que as fôrças das duas classes opostas estão em aproximado equilíbrio. Em tais períodos, o esfôrço e a energia políticos podem ser decisivos para realizar melhoramentos muito significativos para os trabalhadores. — É claro que êste segundo argumento sacrifica algumas das posições fundamentais da teoria, mas sem ter consciência disso e, consequentemente, sem chegar às raizes da questão.)

É digno de nota que, segundo a teoria de Marx, o partido dos trabalhadores dificilmente pode cometer enganos políticos de alguma importância, sempre que continui a desempenhar o papel que lhe é destinado e a insistir enèrgicamente pelas reivindicações dos trabalhadores. Os enganos políticos,

com efeito, não podem afetar materialmente a efetiva situação de classe, e menos ainda a realidade econômica de que, no final, tudo mais depende.

Outra consequência importante da teoria é que, em princípio, todo governo, mesmo o governo democrático, é uma ditadura da classe governante sôbre os governados. "O executivo do estado moderno — diz o *Manifesto* (7) — é apenas um comité para gerir os negócios econômicos de tôda a burguesia..." O que chamamos democracia, de acôrdo com essa teoria, nada mais é do que aquela forma de ditadura de classe que acontece ser a mais conveniente em determinada situação histórica. (Esta doutrina não concorda muito bem com a teoria do equilíbrio de classe da ala moderada, acima exposta.) E assim como o estado, sob o capitalismo, é uma ditadura da burguesia, assim, após a revolução social, será êle primeiramente uma ditadura do proletariado. Mas êsse estado proletário deve perder sua função logo que seja quebrada a resistência da velha burguesia. É que a revolução proletária leva à sociedade de uma classe e, portanto, a uma sociedade sem classes, em que não pode haver ditadura de classe. Assim o estado, privado de qualquer função, deve desaparecer. *"Fenece"*, como disse Engels (8).

II

Estou muito longe de defender a teoria do estado de Marx. Sua teoria da impotência de tôda política, mais particularmente, e sua concepção da democracia parecem-me não só enganos, mas enganos fatais. Deve-se, porém, admitir que por trás dessas teorias tão soturnas quanto engenhosas há uma sombria e depressiva experiência. E embora Marx, a meu ver, falhasse em compreender o futuro que êle tão agudamente desejava prever, parece-me que mesmo suas teorias enganosas dão prova de sua afiada visão sociológica no íntimo das condições de seu próprio tempo e de seu invencível humanitarismo e senso de justiça.

A teoria do estado de Marx, apesar de seu caráter abstrato e filosofico, sem dúvida fornece uma esclarecedora interpretação de seu próprio período histórico. É, pelo menos, uma concepção sustentável de que a chamada "revolução industrial" se desenvolveu principalmente, no início, como uma revolução dos "meios materiais de produção", isto é, da maquinária; de que isto levou, a seguir, a uma transformação da estrutura de classe da sociedade e, assim, a um novo sistema

social; e de que as revoluções políticas e outras transformações do sistema legal apenas podem ser um terceiro passo. Ainda que essa interpretação marxista do "erguimento do capitalismo" tenha sido contestada por historiadores que eram capazes de desnudar algumas de suas mais profundas bases ideológicas, (as quais, talvez, não fôssem de todo insuspeitadas por Marx ([9]), embora destrutivas para sua teoria), pouca dúvida se pode ter acêrca do valor da interpretação marxista como uma primeira aproximação, e acêrca do serviço prestado nesse campo a seus sucessores. E ainda que alguns dos desenvolvimentos estudados por Marx fôssem deliberadamente estimulados por medidas legislativas e, na realidade, só tornados possíveis pela legislação (como o próprio Marx diz), ([10]) foi êle quem primeiramente discutiu a influência dos desenvolvimentos econômicos e dos interêsses econômicos sôbre a legislação e a função das medidas legislativas como armas da luta de classe e, especialmente, como meios para a criação de uma "população excedente" e, com ela, do proletariado industrial.

É claro, de muitos trechos de Marx, que essas observações o confirmaram na crença de que o sistema jurídico-político é mera "superestrutura" ([11]) do social, isto é, do sistema econômico, teoria que, embora sem dúvida refutada pela experiência subsequente, ([12]) não só permanece interessante, mas também, sugiro, contém um grão de verdade.

Não foi só, porém a concepção geral de Marx sôbre as relações entre o sistema político e o econômico que dêsse modo foi influenciada por sua experiência histórica; suas concepções do liberalismo e da democracia, que êle considerava nada mais do que véus a encobrirem a ditadura da burguesia, forneceram uma interpretação da situação social do seu tempo que parece muito bem adequada, corroborada como foi pela triste experiência. Marx, de fato, viveu, especialmente na juventude, num período da mais desavergonhada e cruel exploração. E essa vergonhosa exploração era cinicamente defendida por apologistas hipócritas, que apelavam para o princípio da liberdade humana, para o direito do homem a determinar seu próprio destino e entrar livremente em qualquer contrato que considere favorável a seus interêsses.

Usando o lema "competição livre e igual para todos", o capitalismo irrestrito dêsse período resistiu com sucesso a tôda legislação do trabalho até o ano de 1833, e à sua execução prática por muitos anos mais ([13]). A consequência foi uma vida de desolação e miséria que em nossos dias mal pode ser imaginada. Especialmente a exploração de mulheres e crianças produziu incrível sofrimentos. Eis aqui dois exemplos, citados do *Capital* de Marx: "William Wood, de 9 anos, tinha 7 anos e 10 meses quando começou a trabalhar... Ia para o trabalho todos os dias da semana, às 6 horas da manhã, e saia às 9 da noite..." "Quinze horas de trabalho para uma criança de 7 anos de idade!" — exclama um relatório oficial da Comissão para o Emprêgo de Crianças ([14]), de 1863. Outras crianças eram forçadas a começar o trabalho ás 4 da madrugada, ou a trabalhar durante a noite inteira até as 6 da manhã, e não era insólito que uma criança de apenas 6 anos fôsse obrigada a uma tarefa diária de 15 horas. "Mary Anne Walkley trabalhou sem descanso 26 horas e meia, juntamente com sessenta outras meninas, trinta delas num só aposento... Um médico, Dr. Keyes, chamado tarde demais, atestou ante o tribunal de investigação que "Mary Anne Wlakley morreu em consequência de prolongadas horas de trabalho num local de trabalho superlotado"... Desejando dar a êsse cavalheiro uma lição de boas maneiras, o tribunal de investigação proferiu um veredito segundo o qual "a falecida morrera de apoplexia, mas há razão para recear que sua morte tenha sido acelerada pelo excesso de trabalho num local de trabalho superlotado..." ([15]) Tais eram as condições da classe trabalhadora em 1863, quando Marx estava escrevendo o *Capital;* seu ardente protesto contra êsses crimes, que então eram tolerados e muitas vêzes até defendidos, não só por economistas profissionais, mas mesmo por clérigos, assegurar-lhe-á para sempre um lugar entre os libertadores da humanidade.

Em vista de tais experiências, não é mistér admirar-nos de que Marx não tivesse muito elevada opinião do liberalismo e que visse na democracia parlamentar nada mais que uma velada ditadura da burguesia. E fácil era para êle interpretar êsses fatos como apoiando sua análise das relações entre o sistema legal e o social. De acôrdo com o sistema legal, a igualdade e a liberdade estavam estabelecidas, pelo menos aproximadamente. Mas, que significava isso, na realidade? Não devemos, realmente, censurar Marx por insistir em que só os fatos econômicos são "reais" e que o sistema legal pode ser mera "superestrutura", capa dessa realidade e instrumento da dominação de classe.

A oposição entre o sistema legal e o social é mais claramente desenvolvida no *Capital.* Em uma de suas partes teóricas (mais amplamente tratada no capítulo 20), Marx focaliza a análise do sistema econômico capitalista usando a suposição simplificadora e idealizadora de que o sistema legal é perfeito a todos os respeitos. Admite-se que a liberdade, a igual-

dade perante a lei e a justiça são garantidas a todos. Não há, em face da lei, classes privilegiadas. Muito acima disso, admite êle que nem mesmo no reino econômico há qualquer espécie de "roubo"; admite que um "prêço justo" é pago por tôdas as utilidades, incluindo a fôrça de trabalho que o trabalhador vende ao capitalista no mercado de trabalho. O prêço de tôdas as utilidades é "justo" no sentido de que tôdas as utilidades são compradas e vendidas na proporção do total médio de trabalho necessitado para sua reprodução (ou, usando a terminologia de Marx, são compradas e vendidas de acôrdo com seu verdadeiro "valor"). (16) Sem dúvida, Marx sabe que tudo isto é uma extrema simplificação, pois sua opinião é a de que os trabalhadores dificilmente são tratados com essa equanimidade; em outras palavras, êles são simplesmente explorados. Mas, argumentando a partir dessas premissas idealizadas, tenta êle mostrar que mesmo sob um tão excelente sistema legal, o sistema econômico funcionaria de tal modo que os trabalhadores não seriam capazes de gozar de sua liberdade. A despeito de toda essa "justiça", êles não estariam em situação muito melhor que a de escravos (17). De fato, sendo pobres, só podem vender a si mesmos, e a suas mulheres e filhos, no mercado de trabalho, por tanto quanto seja necessário para a reprodução de sua fôrça de trabalho. Isto é, pelo total de sua fôrça de trabalho não obterão mais do que mesquinhos meios de existência. Isso mostra que a exploração não é simplesmente roubo. Não pode ser eliminada por meios meramente legais. (E a crítica de Proudhon segundo a qual "propriedade é roubo" é demasiado superficial). (18)

Em consequência disso, Marx foi levado a sustentar que os trabalhadores não podem ter muita esperança no aperfeiçoamento de um sistema legal que, como todos sabem, assegura a ricos e pobres igualmente a liberdade de dormir nos bancos de jardins e que os ameaça igualmente com punição por tentarem viver "sem meios concretos de subsistência". Dêsse modo, chegou Marx ao que pode ser denominado (em linguagem hegeliana) a distinção entre liberdade *formal* e *material*. A liberdade formal (19) ou legal, embora Marx não a desconsidere, mostra-se inteiramente insuficiente para assegurar-nos aquela liberdade que êle considerava ser o alvo do desenvolvimento histórico da humanidade. O que importa é a liberdade real, isto é, econômica ou material. E isto só pode ser conseguido por meio de uma emancipação igual da servidão. Para essa emancipação, "o encurtamento da jornada de trabalho é o pré-requisito fundamental".

III

Que temos a dizer sôbre a análise de Marx? Acreditaremos que a política, ou o arcabouço das instituições legais, sejam intrìnsecamente impotentes para dar remédio a tal situação e que só uma completa revolução social, uma completa mudança do "sistema social", seria eficiente? Ou acreditaremos nos defensores de um sistema "capitalista" irrestrito, que acentuam (com razão, penso) os tremendos benifícios a serem derivados do mecanismo dos mercados livres e que concluem, daí, ser um mercado do trabalho verdadeiramente livre do maior benefício para tôdas as partes interessadas?

Acredito que a injustiça e a desumanidade do "sistema capitalista" irrestrito descrito por Marx não podem ser contestadas; mas podem ser interpretadas em têrmos do que chamamos, em capítulo anterior (20) o *paradoxo da liberdade*. A liberdade, como vimos, derrota a si mesma, se for ilimitada. Liberdade ilimitada significa que um forte é livre de agredir um fraco e roubar a liberdade dêste. Eis a razão por que exigimos que o estado limite a liberdade a certa extensão, de modo que a liberdade de cada um seja protegida pela lei. Ninguém deve estar *à mercê* de outros, mas todos devem ter o *direito* de ser protegidos pelo estado.

Ora, eu creio que estas considerações, originalmente destinadas a aplicar-se ao reino da fôrça bruta, da intimidação física, devem ser também aplicadas ao reino econômico. Mesmo que o estado proteja seus cidadãos de serem atropelados pela violência física (como em princípio o faz sob o sistema do capitalismo irrestrito), pode levar nossos alvos à derrota pelo fracasso em protegê-los do mau uso do poder econômico. Sob tais circunstâncias, a liberdade econômica ilimitada pode ser precisamente tão suicida como a liberdade física ilimitada, e o poder econômico pode ser quase tão perigoso como a violência física, pois aquêles que possuem excesso de alimento podem forçar os que passam fome a uma servidão "livremente" aceita, sem usar de violência. E admitindo que o estado limite suas atividades à supressão da violência (e à proteção da propriedade), uma minoria economicamente forte pode, dêsse modo, explorar a maioria dos que são economicamente fracos.

Se esta análise é correta, então a natureza do remédio é clara (21). Deve ser um remédio *político*, um remédio semelhante ao que usamos contra a violência física. Devemos construir instituições sociais, asseguradas pelo poder do estado, para proteção dos economicamente fracos contra os economicamente fortes. O estado deve cuidar de que ninguém entre em

en'.ndimento não equitativo por mêdo de fome ou de ruína econômica.

Isto, sem dúvida, significa que o princípio de não-intervenção, de um sistema econômico irrestrito, têm de ser abandonado; se quisermos que a liberdade seja salvaguardada, devemos então exigir que a política de liberdade econômica ilimitada seja substituida pela planejada intervenção econômica do estado. Devemos reclamar que o *capitalismo* irrestrito dê lugar a um intervencionismo econômico (22). E é isto precisamente o que sucedeu. O sistema econômico descrito e criticado por Marx já deixou de existir em tôda parte. Foi substituido, não por um sistema em que o estado comece a perder as suas funções e, consequentemente "mostre sinais de desvanecer-se", mas por vários sistemas intervencionistas em que as funções do estado no domínio econômico se estendem bem além da proteção da propriedade e dos "contratos livres". (Êsse desenvolvimento será discutido nos capítulos seguintes).

IV

Eu gostaria de caracterizar o ponto aqui alcançado como o mais central de nossa análise. Apenas aqui é que podemos começar a compreender a significação do choque entre o historicismo e a mecânica social, e seu efeito na política dos amigos da sociedade democrática.

O marxismo sustenta ser mais do que uma ciência. Faz mais do que uma profecia histórica. Afirma-se a base da ação política prática. Critica a sociedade existente e assevera que pode liderar o caminho para um mundo novo. Mas, de acordo com as próprias teorias de Marx, não podemos alterar à nossa vontade a realidade econômica, através, por exemplo, de reformas legais. A política nada mais pode fazer do que "encurtar e minorar as dôres do parto" (23). Isto, creio, é um programa político extremamente pobre e sua pobreza é consequência do lugar de terceiro plano que êle atribui ao poder político na hierarquia dos podêres. De facto, de acôrdo com Marx o poder real reside na evolução da maquinária; e segundo em importância é o sistema das relações econômicas de classe; e a menos importante influência é a da política.

Concepção diretamente oposta é a que implica a posição a que chegamos em nossa análise. Ela considera o poder político como fundamental. Dêsse ponto de vista, o poder político pode controlar o poder econômico. Isso significa uma imensa extensão do campo das atividades políticas. Podemos

indagar o que desejamos realizar e como realizá-lo. Podemos, por exemplo, desenvolver um programa político racional para proteção dos economicamente fracos. Podemos elaborar leis para limitar a exploração. Podemos limitar a jornada de trabalho; mas podemos fazer muito mais. Pela lei, podemos segurar os trabalhadores (ou melhor ainda, todos os cidadãos) contra a invalidez, o desemprêgo e a velhice. Dêsse modo, poderemos tornar impossíveis as formas de exploração que se baseiam na posição econômica de abandono de um trabalhador, que deve ceder a tudo a fim de não morrer de fome. E quando formos capazes de garantir, pela lei, um modo de vida condigno a todos os que queiram trabalhar — e não há razão para que isso não se realize — então estará perto de ser completa a proteção da liberdade do cidadão contra o mêdo econômico e a intimidação econômica. Dêste ponto de vista, o poder político é a chave da proteção econômica. O poder econômico não deve ter a permissão de dominar o poder político; se necessário, deve ser combatido e posto sob contrôle pelo poder político.

Do ponto de vista alcançado, podemos dizer que a atitude pejorativa de Marx com relação ao poder político não só significa que êle negligencia desenvolver uma teoria dos mais importantes meios potenciais de melhorar o quinhão dos economicamente fracos, como também não leva em conta o maior perigo potencial à liberdade humana. Sua ingênua concepção de que, numa sociedade sem classes, o poder do estado perderia suas funções e "desvanecer-se-ia" mostra muito claramente que êle nunca compreendeu a função que o poder do estado poderia e deveria realizar, a serviço da liberdade e da humanidade. (Contudo, esta concepção de Marx dá testemunho do facto de que êle, em última análise, era um individualista, apesar de seu apêlo coletivista à consciência de classe.) Dêsse modo, a concepção marxista é análoga à crença liberal de que tudo quanto necessitamos é "igualdade de oportunidade". Certamente necessitamos disso. Mas não basta. Não protege os que são menos dotados, ou menos implacáveis, ou menos felizes, de se tornarem objetos de exploração por parte daquêles que são mais dotados, ou implacáveis, ou felizes.

Além do mais, do ponto de vista a que chegamos, o que os marxistas descrevem pejorativamente como "simples liberdade formal" torna-se a base de tudo mais. Essa "simples liberdade formal", isto é, a democracia, o direito do povo a julgar e a despedir seu govêrno, é o único instrumento conhecido por meio do qual podemos tentar proteger-nos contra o mau uso do poder político (24); é o contrôle dos governantes

pelos governados. E como o podêr político pode controlar o poder econômico, a democracia política é também o único meio para contrôle do poder econômico pelos governados. Sem controle democrático, não há qualquer razão terrena para que qualquer govêrno não use seu poder político e econômico para fins muito diferentes da proteção à liberdade de seus cidadãos.

V

O papel fundamental da "liberdade formal" é o que os marxistas não levam em conta, ao pensarem que a democracia formal não basta, desejando suplementá-la pelo que costumeiramente chamam "democracia econômica", frase vaga e extremamente superficial, que obscurece o facto de ser a "liberdade meramente forma" a garantia única de uma política econômica democrática.

Marx descobriu a significação do poder econômico e é compreensível que exagerasse a sua posição. Êle e os marxistas vêem o poder econômico em tôda parte. Seu argumento assim decorre: quem tem dinheiro tem o poder, pois, se necessário, pode comprar armas e mesmo bandidos. Mas êste é um argumento de rodeio. De facto, encerra a suposição de que o homem que tem a arma tem o poder. E se aquêle que tem a arma se torna consciente disso, então não demorará muito até que tenha tanto a arma quanto o dinheiro. Mas, sob um capitalismo irrestrito, o argumento de Marx é aplicável até certa extensão, pois um regime que desenvolve instituições para contrôle de armas e de bandidos, mas não do poder do dinheiro, é susceptível de cair sob a influência dêsse poder. Em tal estado, pode governar um banditismo incontrolado da riqueza. Creio, porém, que o próprio Marx teria sido o primeiro a admitir que isto não é verdadeiro com relação a todos os estados e que houve mais de uma ocasião na história em que, por exemplo, tôda exploração se reduzia à pilhagem baseada diretamente na fôrça física. E hoje poucos sustentarão a ingênua opinião de que o "progresso da história" acabou de uma vez por tôdas com êsses meios mais diretos de explorar o homem e que, uma vez realizada a liberdade formal, é-nos impossível recair sob o domínio de tão primitivas formas de exploração.

Essas considerações seriam suficientes para refutar a doutrina dogmática de que o poder econômico é mais fundamental do que o poder físico, ou o do estado. Mas há também outras considerações. Como tem sido corretamente acentuado por

vários escritores (entre êles ([25]) Bertrand Russell e Walter Lippmann), é sòmente a intervenção ativa do estado — a proteção da propriedade por meio de leis apoiadas em sanções físicas — que faz da riqueza uma fonte potencial de poder, pois, sem essa proteção, um homem ficaria logo sem sua riqueza. O poder econômico é, portanto, inteiramente dependente do poder político e físico. Russel dá exemplos históricos que ilustram essa dependencia e, às vêzes mesmo, êsse desamparo da riqueza: "O poder econômico dentro do estado — escreve êle ([26]) — embora em última análise derivado da lei e da opinião pública, fàcilmente adquire certa independência. Pode influenciar a lei, por meio da corrupção, e a opinião pública, por meio da propaganda. Pode submeter os políticos a obrigações que interfiram com sua liberdade. Pode ameaçar causar uma crise financeira. *Mas há limites muito definidos ao que pode realizar.* César foi ajudado a subir ao poder por seus credores, que não viam esperança de reembolso senão através do sucesso dêle; mas, quando venceu, êle ficou poderoso bastante para desafiá-los. Carlos V pediu emprestado aos Fuggers o dinheiro necessário para comprar a posição de imperador, mas, quando se tornou imperador, estalou os dedos e êles perderam o que lhe haviam emprestado."

O dôgma de que o poder econômico está na raiz de todo mal deve ser repelido. Seu lugar deve ser ocupado por uma compreensão dos perigos de *qualquer* forma de poder não controlado. O dinheiro, como tal, não é particularmente perigoso. Torna-se perigoso sòmente quando pode comprar o poder, ou diretamente, ou pela escravização dos economicamente fracos, que precisem de vender-se a fim de viver.

Devemos pensar nestas questões em têrmos ainda mais materialistas, por assim dizer, do que o fêz Marx. Devemos compreender que o contrôle do poder físico e da exploração física permanece como o problema político central. A fim de estabelecer êsse contrôle, devemos estabelecer a "liberdade meramente formal". Uma vez realizado isto, tendo aprendido como usá-la para contrôle do poder político, tudo mais depende de nós. Não mais deveremos culpar alguém, nem clamar contra os sinistros demônios econômicos por trás da cena. Numa democracia, temos na mão as chaves do contrôle dos demônios. Podemos domá-los. Devemos saber disso e usar as chaves; devemos construir instituições para o contrôle democrático do poder econômico e para proteger-nos da exploração econômica.

Muito têm argumentado os marxistas com a possibilidade de comprar votos, ou diretamente ou pela propaganda com-

pradora. Considerações mais de perto, porém, mostram que aí temos um bom exemplo da situação de poder político acima analisada. Uma vez realizada a liberdade formal, podemos controlar de tôdas as formas a compra de votos. Há leis para limitar os gastos nas eleições e depende inteiramente de nós ver que leis ainda mais apertadas dessa espécie sejam introduzidas ([27]). O sistema legal pode ser tornado um instrumento poderoso para sua própria proteção. Em acréscimo, podemos influenciar a opinião pública e insistir sôbre um código moral muito mais rígido em questões políticas. Tudo isso podemos fazer; mas devemos, antes, compreender primeiro que essa espécie de mecânica social é a nossa tarefa, que ela está a nosso alcance e que não devemos esperar por terremotos econômicos que miraculosamente produzam para nós um novo mundo econômico, de modo que tudo quanto tenhamos de fazer seja desvendá-lo a fim de remover a velha capa política.

VI

Na prática, sem dúvida, os marxistas nunca confiaram plenamente na doutrina da impotência do poder político. Até onde tiveram oportunidade de agir ou de planejar ações, usualmente admitiram, como tôda gente, que o poder político pode ser usado para controlar o poder econômico. Mas seus planos e ações nunca se basearam numa clara refutação de sua teoria original, nem sôbre qualquer bem considerada concepção do mais fundamental problema de tôda política: o contrôle do controlador, da perigosa acumulação de poder representada no estado. Nunca verificaram a plena significação da democracia como o único meio conhecido de se conseguir tal contrôle.

Como consequência, nunca se aperceberam do perigo inerente numa política de aumentar o poder do estado. Embora abandonassem mais ou menos inconscientemente a doutrina da impotência da política, conservaram a opinião de que o poder do estado não representa problema importante e que só é mau quando está nas mãos da burguesia. Não compreenderam que *todo* poder é perigoso, e o poder político pelo menos tanto quanto o poder econômico. Assim, mantiveram sua fórmula da ditadura do proletariado. Não entenderam o princípio (ver cap. 8) de que toda política em larga escala deve ser institucional e não pessoal; e quando clamam pela extensão dos podêres do estado (em contraste com a concepção do estado que Marx tem) nunca consideraram que as pessoas erradas podem

um dia apoderar-se dêsses poderes ampliados. Isto é parte da razão pela qual, até onde passaram a considerar a intervenção estatal, planejaram dar ao estado podêres pràticamente ilimitados no domínio econômico. Conservaram a crença holística e utópica de Marx de que só um "sistema social" inteiramente novo pode melhorar as coisas.

Critiquei esta consideração romântica e utópica da mecânica social em capítulo anterior (cap. 9). Mas quero acrescentar aqui que a intervenção econômica, mesmo os métodos graduais aqui defendidos, tenderá a aumentar o poder do estado. O intervencionismo é, portanto, extremamente perigoso. Isso não é argumento decisivo contra êle; o poder do estado deve sempre permanecer um mal perigoso, ainda que necessário. Mas é uma advertência de que, se relaxarmos nossa vigilância, se não fortalecermos nossas instituições democráticas ao mesmo tempo que dermos maior poder ao estado através do "planejamento" intervencionista, então poderemos perder nossa liberdade. E, se a liberdade for perdida, estará perdido tudo mais, inclusive o "planejamento". Por que, de fato, se levariam avante planos para o bem do povo, se o povo não tem poder para apoiá-los? Só a liberdade pode tornar segura a segurança.

Vemos, assim, que não há apenas um paradoxo da liberdade, mas também um paradoxo do planejamento estatal. Se planejarmos demais, se dermos demasiado poder ao estado, então a liberdade estará perdida e êsse será o fim do planejamento.

Tais considerações fazem-nos voltar a nossa defesa dos métodos graduais de mecânica social contra os utópicos ou holísticos. E fazem-nos retornar a nossa exigência de que as medidas sejam planejadas para combater males concretos, e não para estabelecer algum bem ideal. A intervenção do estado deve ser limitada ao que for necessário realmente para a proteção da liberdade.

Não basta, porém, dizer que nossa solução deve ser uma solução mínima, que devemos estar vigilantes e não devemos dar ao estado mais poder do que o necessário para a proteção da liberdade. Estas observações podem suscitar problemas, mas não nos mostram caminho algum para soluções. É mesmo concebível que não haja solução e que a aquisição de novos podêres econômicos por parte de um estado — podêres que, comparados aos dos cidadãos, são sempre perigosamente grandes — o tornem irresistível. Até agora, nem mostramos que a liberdade possa ser preservada, nem como pode ser preservada.

Em tais circunstâncias, pode ser útil lembrar nossas considerações do capítulo 7 relativamente à questão do contrôle do poder político e ao paradoxo da liberdade.

VII

A distinção importante que ali fizemos foi entre pessoas e instituições. Indicamos que, enquanto a questão política atual pode exigir uma solução pessoal, tôda política a longo prazo — e especialmente tôda política democrática a longo prazo — deve ser concebida em têrmos de instituições impessoais. E mostramos que, mais especìficamente, o problema de controlar os governantes e de equilibrar seus podêres era, de modo principal, um problema institucional: o problema, em suma, de idear instituições para impedir que mesmo maus governantes causassem demasiado dano.

Considerações análogas aplicar-se-ão ao problema do contrôle do poder econômico do estado. Teremos de resguardar-nos contra um acréscimo de poder dos governantes. Devemos defender-nos de pessôas e suas arbitrariedades. Alguns tipos de instituições podem conferir podêres arbitrários a uma pessoa, mas outros tipos os negarão a essa pessoa.

Se encararmos nossa legislação do trabalho dêsse ponto de vista, encontraremos ambos os tipos de instituições. Muitas dessas leis acrescentam pouquíssimo poder aos órgãos executivos do estado. É concebível, por certo, que as leis contra o trabalho de crianças, por exemplo, possam ser mal empregadas por um servidor civil para intimidar e dominar um cidadão inocente. Mas perigos dessa espécie são pouco sérios se comparados com os inerentes a uma legislação que confere aos governantes podêres discricionários como o poder de dirigir o trabalho ([28]). Similarmente, uma lei estabelecendo que o mau uso de uma propriedade por parte de um cidadão seja punido com o seu confisco será incomparàvelmente menos perigosa do que uma lei que dê aos governantes, ou aos funcionários do estado, discricionários podêres de requisitar a propriedade de um cidadão.

Chegamos assim a uma distinção entre dois métodos, inteiramente diferentes; pelos quais pode proceder-se a intervenção econômica do estado. O primeiro é o de idear um "arcabouço legal" de instituições protetoras (leis restringindo os poderes do proprietário de um animal ou de um dono de terras são um exemplo). O segundo é o de fortalecer órgãos do estado para atuar — dentro de certos limites — na forma

que considerem necessária para alcançar os fins propostos pelos governantes que por acaso detenham o poder. Podemos descrever o primeiro processo como intervenção "institucional" ou "indireta" e o segundo como intervenção "pessoal" ou "direta". (Sem dúvida, existem casos intermediários.)

Não pode haver dúvida, do ponto de vista do contrôle democrático, sôbre qual dêsses métodos é preferível. A política evidente para tôda intervenção democrática é utilizar o primeiro método sempre que isso sejam possível e restringir o uso do segundo método aos casos em que o primeiro se mostar inadequado. (Tais casos existem. O exemplo clássico é o Orçamento — essa expressão do que o magistrado considera equitativo e justo. E é concebível, embora altamente indesejável, que uma medida anticíclica tenha de ser de caráter semelhante.)

Do ponto de vista da mecânica social gradual, a diferença entre ambos os métodos é de suma importância. Sòmente o primeiro, o método institucional, torna possível a realização de ajustamentos à luz da discussão e da experiência. Só êle permite a aplicação do método do ensaio e do êrro a nossas ações políticas. É a longo prazo; contudo, o permanente arcabouço legal pode ser mudado vagarosamente, a fim de fazer concessões a consequências imprevistas e indesejadas, alterando-se outras partes do arcabouço, etc. Só êle nos permite verificar, pela experiência e a análise, o que efetivamente estamos fazendo quando intervimos com certo alvo em mente. As decisões discricionárias dos governantes ou funcionários estão fora dêsses métodos racionais. São decisões a curto prazo, transitórias, mutáveis de dia para dia ou, no melhor dos casos, de ano para ano. Em regra (o Orçamento é a grande exceção) nem mesmo podem ser pùblicamente discutidas, tanto por falta da necessária informação como por serem obscuros os princípios sôbre que se baseiam as decisões. Se êstes existem de algum modo, não são habitualmente institucionalizados, mas parte da tradição interna de um departamento.

Mas não é só neste sentido que o primeiro método pode ser descrito como racional e o segundo como irracional. É também num sentido diferente e altamente importante. O arcabouço legal pode ser conhecido e compreendido pelo cidadão individual e deve ser ideado para ser tão compreensível. Seu funcionamento é prognosticável. Introduz um fator de segurança e certeza na vida social. Quando se altera, concessões podem ser feitas, durante o período de transição, àqueles indi-

víduos que estabeleceram seus planos na previsão de sua constância.

Em oposição a isto, o método da intervenção pessoal deve introduzir um elemento sempre crescente de imprognosticabilidade na vida social e, com êle, desenvolver o sentimento de que a vida social é irracional e insegura. O uso de podêres discricionários é susceptível de crescer ràpidamente, uma vez que se torne um método aceito e desde que ajustamentos se façam necessários; e ajustamentos em decisões discricionárias a breve prazo dificilmente poderão ser levados a efeito por meios institucionais. Essa tendência deve acrescer grandemente a irracionalidade do sistema, criando em muitos a impressão de que há por trás da cena podêres ocultos e tornando-os susceptíveis à teoria conspirativa da sociedade, com tôdas as suas consequências: caçadas à heresia e hostilidade nacional, social e de classe.

A despeito de tudo isso, a política evidente de preferir, onde possível, o método institucional, está longe de ser geralmente aceita. O fracasso em aceitá-la, suponho, deve-se a duas razões diferentes. Uma é a necessidade de certo desprendimento para lançar-se à tarefa de longo alcance de reidear o "arcabouço legal". Acontece que os govêrnos vivem da mão para a bôca e os podêres discricionários pertencem a êsse estilo de vida — inteiramente posto de parte o facto de que os governantes são inclinados a amar êsses podêres apenas por amor a êles. Mas a razão mais importante é, sem dúvida, a de não ser compreendida a significação da distinção entre os dois métodos. O caminho para sua compreensão é bloqueado pelos seguidores de Platão, Hegel e Marx. Êstes nunca verão que a velha pergunta: "Quem serão os governantes" deve ser superada pela mais real: "Como poderemos domá-los?"

VIII

Se agora volvermos os olhos para a teoria de Marx sôbre a impotência da política e o poder das fôrças históricas, poderemos admitir que é um edifício imponente. É o resultado direto de seu método sociológico, de seu economismo historicista, da doutrina de que o desenvolvimento do sistema econômico, ou do metabolismo do homem, determina seu desenvolvimento político e social. A experiência de sua época, sua indignação humanitária e a necessidade de levar aos oprimidos o consôlo de uma profecia, a esperança ou mesmo a certeza de sua vitória, tudo isso se une num grandioso sistema

filosófico, comparável ou mesmo superior aos sistemas holísticos de Platão ou Hegel. E só ao acidente de não ser êle um reacionário se deve o facto de lhe dar tão pouca importância à história da filosofia, supondo-o principalmente um propagandista. Deu no ponto exato o crítico do *Capital* que escreveu: "À primeira vista... chegamos à conclusão de que o autor é um dos maiores dentre os filosofos idealistas da Alemanha, isto é, no mau sentido da palavra "idealista". Mas, efetivamente, êle é enormemente mais realista que qualquer de seus predecessores". Marx foi o último dos grandes construtores de sistemas holísticos. Devemos ter o cuidado de deixá-lo nesse ponto, não substituindo o seu por outro Grande Sistema. Não necessitamos de holismo, mas de mecânica social gradual.

Com isto, concluo minha análise crítica da filosofia de Marx sobre o *método* da ciência social, de seu determinismo econômico assim como de seu hostoricismo profético. A prova final de um método, contudo, deve estar nos seus resultados práticos. Passarei portanto, agora, a exame mais pormenorizado do principal resultado do seu método, a profecia do impendente advento de uma sociedade sem classes.

A PROFECIA DE MARX

CAPÍTULO 18

O ADVENTO DO SOCIALISMO

I

O historicismo econômico é o método aplicado por Marx a uma análise das mudanças iminentes em nossa sociedade. De acôrdo com Marx, cada sistema social particular deve destruir-se a si mesmo, porque deve criar as fôrças que produzem o período histórico seguinte. Uma análise suficientemnte penetrante do sistema feudal, empreendida pouco antes da revolução industrial, poderia ter levado à descoberta das fôrças que estavam prestes a destruir o feudalismo e à predição das mais importantes características do sistema vindouro, o capitalismo.

Semelhantemente, uma análise do desenvolvimento do capitalismo poderia habilitar-nos a descobrir as fôrças que trabalham para sua destruição e a predizer as mais importantes características do novo período histórico que está à nossa frente. Não há, seguramente, qualquer razão para crer que, dentre todos os sistemas sociais, o capitalismo deva durar para sempre. Ao contrário, as condições materiais de produção e com elas os meios da vida humana nunca mudaram tão ràpidamente como sob o capitalismo. Alterando dêsse modo seus próprios fundamentos, o capitalismo é forçado a transformar-se e a produzir um novo período na história da humanidade.

De conformidade com o método de Marx, cujos princípios foram discutidos anteriormente, as fôrças fundamentais ou essenciais (1) que destruirão ou transformarão o capitalismo devem ser procuradas na evolução dos meios materiais de produção. Uma vez descobertas essas fôrças fundamentais, é possível traçar-lhes a influência sôbre as relações sociais entre as classes assim como sôbre os sistemas políticos e jurídicos.

A análise das fôrças econômicas fundamentais e das tendências históricas suicidas do período a que chamou "capitalismo" foi empreendida por Marx no *Capital,* a grande obra de sua vida. O período histórico e o sistema econômico com que lidou foi o da Europa ocidental e especialmente da Inglaterra, dos meados do século 18 a 1867, ano da primeira publicação do *Capital.* "O alvo final desta obra" — como Marx explicou em seu prefácio (2) — era "desvendar a lei econômica do movimento da sociedade moderna", a fim de profetizar-lhe o destino. Alvo secundário (3) era a refutação dos apologistas do capitalismo, dos economistas que apresentavam as leis do processo capitalista de produção como se fôssem inexoráveis leis da natureza, declarando com Burke: "As leis do comércio são as leis da natureza e, portanto, as leis de Deus". Marx pôs em contraste estas supostas leis inexoráveis da natureza com as que êle assegurava serem as únicas leis inexoráveis da sociedade, a saber, suas leis de desenvolvimento; e tentou mostrar que aquilo que os economistas declaravam serem leis eternas e imutáveis não passava de regularidades meramente temporárias, fadadas a ser destruidas juntamente com o próprio capitalismo.

Da profecia histórica de Marx pode dizer-se que constitui uma argumentação estreitamente entrelaçada. Mas o *Capital* elabora apenas o que chamarei "primeiro passo" dessa argumentação, a análise das fôrças econômicas fundamentais do capitalismo e sua influência sôbre as relações entre as classes. O "segundo passo", que leva à conclusão de ser inevitável uma revolução social, e o "terceiro passo", que conduz á predição da emergência de uma sociedade sem classes, isto é, socialista, apenas são esboçados. Neste capítulo, primeiro explicarei mais claramente o que chamo os três passos da argumentação marxista, para depois discutir mais minuciosamente o terceiro dêsses passos. Nos dois capítulos seguintes, discutirei o segundo e o primeiro passos. Inverter a ordem dos passos dêsse modo é o melhor processo para uma detalhada discussão crítica; a vantagem está no fato de que é então mais fácil admitir, sem preconceito, a verdade das premissas de cada passo da argumentação e concentrar-nos inteiramente na questão de saber se a conclusão alcançada neste passo particular decorre de suas premissas. Eis aqui os três passos.

No *primeiro passo* de sua argumentação, Marx analisa o método da produção capitalista. Acha que existe uma tendência para o *aumento da produtividade* do trabalho, relacionada com os aperfeiçoamentos técnicos assim como com o que chama crescente *acumulação* dos meios de produção. Partindo daí, o argumento leva-o à conclusão de que no domínio das relações sociais entre as classes esta tendência deve conduzir á acumulação de cada vez maior riqueza em número cada vez menor de mãos; isto é, alcança-se a conclusão de haver uma uma tendência para *o acréscimo da riqueza e da miséria,* da riqueza na classe dirigente, a burguesia, e da miséria na classe governada, os trabalhadores. Êsse primeiro passo será tratado no capítulo 20 ("O Capitalismo e seu Destino").

No *segundo passo* da argumentação, o resultado do primeiro passo é tido como assente. Dêle se extraem duas conclusões: primeiro, a de que tôdas as classes, exceto uma pequena burguesia governante e uma grande classe trabalhadora explorada, estão fadadas a desaparecer ou a se tornarem insignificante; segundo, que a crescente tensão entre essas duas classes deve levar a uma *revolução social.* Êste passo será analisado no capítulo 19 ("A Revolução Social").

No *terceiro passo* da argumentação, as conclusões do segundo passo são também tidas como definitivas, por sua vez; e a conclusão final alcançada é a de que, após a vitória dos trabalhadores sôbre a burguesia, haverá uma sociedade consistente de uma só classe e, portanto, uma sociedade sem classes, uma sociedade sem exploração; isto é, socialismo.

II

Passo agora à discussão do *terceiro passo,* da profecia final do advento do socialismo.

As principais premissas dêsse passo, a serem criticadas no capítulo seguinte mas aqui admitidas como assentes, são estas: o desenvolvimento do capitalismo conduziu à eliminação de tôdas as classes, exceto duas, uma pequena burguesia e um imenso proletariano; e o crescimento da miséria forçou esta última a revoltar-se contra seus exploradores. As conclusões são: primeiro, a de que os trabalhadores devem ganhar a luta; e segundo que, eliminando a burguesia, devem estabelecer uma sociedade sem classes, visto só uma classe restar.

Ora, estou pronto a reconhecer que a primeira conclusão decorre das premissas (em conjunção com algumas premissas de menor importância, que não necessitamos discutir.). Não só o número da burguesia é pequeno, como sua existência física, seu "metabolismo", depende do proletariado. O explorador, o zangão, morre de fome sem o explorado; em qualquer caso, se destruir o explorado, terá posto fim à sua própria carreira como zangão. Assim, não pode vencer; pode, no máximo, sustentar uma prolongada luta. O trabalhador, por outro lado, não depende de seu explorador para sua subsistência material; uma vez que o operário se revolte, uma vez que êle tenha decidido desafiar a ordem existente, o explorador não têm mais função social essencial. O trabalhador pode destruir a classe sua inimiga sem perigo para sua própria existência. Em consequência, só há um resultado possível: a burguesia deve desaparecer.

Procede, porém, a segunda conclusão? É verdade que a vitória dos trabalhadores deva levar a uma sociedade sem classes? Não penso assim. Do fato de que, de duas classes, só uma permaneça, não se segue que haverá uma sociedade sem classes. *As classes não são como os indivíduos,* mesmo que admitamos que se comportem quase como indivíduos enquanto houver *duas* classes a travar batalha. A unidade ou solidariedade de uma classe, de acôrdo com a própria análise de Marx, é parte de sua consciência de classe (4), a qual por sua vez é extensamente um produto da luta de classes. Não há razão terrena para que os indivíduos que formam o proletariado mantenham sua unidade de classe uma vez cessada a pressão da luta contra a classe inimiga comum. Qualquer conflito latente de interêsses é agora capaz de dividir o proletariado antes unidos em novas classes, desenvolvendo uma nova luta de classes. Os princípios da dialéctica sugeririam que uma nova antítese, um novo antagonismo de classe, deveria logo desenvolver-se. Contudo, a dialéctica é suficientemente vaga e adaptável para explicar qualquer coisa e, portanto, também uma sociedade sem classes como uma síntese dialècticamente necessária de um desenvolvimento antitético). (5)

O desenvolvimento mais provável é, sem dúvida, o de que os que efetivamente estejam no poder no momento da vitória, aquêles líderes revolucionários que sobreviveram à luta pelo poder e aos vários expurgos, juntamente com seu estado maior formarão a nova classe dirigente da nova sociedade, uma espécie de nova aristocracia ou burocracia; e é mais do que provável que tentarão ocultar êsse fato. Podem fazê-lo, de modo muito conveniente, retendo o máximo possível da ideologia revolucionária e tirando vantagem dêsses sentimentos em vez de perder o tempo em esforços para destruí-los (de acôrdo com a advertência de Pareto a todos os governantes). (6) E parece bastante provável que serão capazes de fazer o mais pleno uso da ideologia revolucionária se, ao mesmo tempo, explorarem o temor de desenvolvimentos contra-revolucionários. Dêsse modo, a ideologia revolucionária servir-lhes-á para fins apologéticos; como uma reivindicação do uso que fazem de seu poder e como um meio de estabilizá-lo; em suma, como um novo "ópio para o povo".

São um tanto dessa espécie os acontecimentos que, pelas próprias premissas de Marx, têm a possibilidade de ocorrer. Contudo, a minha tarefa aqui não é fazer profecias históricas (ou interpretar a história passada de muitas revoluções). Simplesmente desejo mostrar que a conclusão de Marx, a profecia do advento de uma sociedade sem classes, não decorre das premissas. O terceiro passo do argumento marxista deve ser declarado inconclusivo.

Mais do que isso não afirmo. Não penso, mais particularmente, que seja possível profetizar que o socialismo não virá, ou dizer que as premissas da argumentação tornam muito improvável a introdução do socialismo. É, por exemplo possível que a prolongada luta e o entusiasmo da vitória possam contribuir para um sentimento de solidariedade bastante forte para continuar até que leis evitando a exploração e o mau uso do poder se estabeleçam. (O estabelecimento de instituições para o contrôle democrático dos govérnantes é o único modo de garantir a eliminação da exploração.) As possibilidades de fundação de tal sociedade dependerão, a meu ver, amplamente do devotamento dos trabalhadores às idéias de socialismo e liberdade, em oposição aos imediatos interêsses de sua classe. São questões que não podem ser fàcilmente previstas; tudo quanto

se pode dizer com certeza é que uma luta de classe como tal nem sempre produz duradoura solidariedade entre os oprimidos. Há exemplos de tal solidariedade e grande dedicação à causa comum; mas também há exemplos de grupos de trabalhadores que visam a seu particular interêsse grupal, mesmo quando entre em conflito aberto com os interêsses de outros trabalhadores e com a idéia da solidariedade dos oprimidos. A exploração não necessita de desaparecer com a burguesia, visto ser inteiramente possível que grupos de trabalhadores obtenham privilégios que redundem na exploração de grupos menos afortunados (7).

Vemos que tôda uma multidão de possíveis desenvolvimentos históricos pode seguir-se a uma revolução proletária vitoriosa. Há, certamente, demasiadas possibilidades para aplicação do método da profecia histórica. E em particular deve ser acentuado que seria muito anti-científico fecharmos os olhos a algumas possibilidades, só porque não nos agradam. O pensamento esperançoso é, ao que parece, coisa que não se pode evitar. Mas não deve ser equivocado com o pensamento científico. E devemos também reconhecer que a falada profecia científica fornece a grande número de pessoas uma forma de evasão. Oferece-lhes uma fuga de nossas responsabilidades presentes para um paraíso futuro e fornece o complemento adequado dêsse paraíso acentuando com fôrça o desamparo do indivíduo em face do que é descrito como as esmagadoras e demoníacas fôrças econômicas do momento atual.

III

Se agora encararmos mais de perto essas fôrças e o nosso próprio sistema econômico atual, poderemos ver que nossa crítica teórica é nascida da experiência. Mas devemos ficar em guarda contra a possibilidade de interpretar erroneamente a experiência nos têrmos do preconceito marxista de que o "socialismo", ou "comunismo", é a única alternativa, o único sucessor possível do capitalismo. Nem Marx nem ninguém jamais demonstrou que o socialismo, no sentido de uma sociedade sem classes, de uma "associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a garantia do livre desenvolvimento de todos" (8), seja a única alternativa possível ante a inflexível exploração dêsse sistema econômico descrito pela primeira vez há um século (em 1845) e a que se deu o nome de "capitalismo" (9). E, na realidade, se alguém tentasse provar que o socialismo é o único sucessor possível do "capitalismo" irrestrito de Marx, bastar-nos-ia então, para refutá-lo, apontar os fatos históricos. Com efeito, o sistema do *laissez-faire* há muito tempo que desapareceu da face da terra, sem ser substituido, no entanto, por um sistema socialista ou comunista, tal como o entendia Marx. Só numa sexta parte do planeta, ocupada pela Rússia, encontramos um sistema econômico no qual, de acôrdo com a profecia de Marx, os meios de produção são propriedade do estado, e cujo poderio político, entretanto, não demonstra — ao contrário do profetizado por Marx — a menor inclinação para desvanecer-se. A realidade é que em todo o mundo o poder político organizado começou a desempenhar funções econômicas de largo alcance. O *capitalismo irrestrito* deu lugar a um novo período histórico, a nosso próprio período de *intervencionismo* político, de ingerência econômica por parte do estado. O intervencionismo adquiriu diversas formas; temos a variedade russa, a forma fascista do totalitarismo, e o intervencionismo democrático da Inglaterra, dos Estados Unidos e das chamadas "democracias menores", com a Suécia à frente (10), onde a tecnologia da intervenção democrática alcançou até agora seu nível mais elevado. A evolução que levou a êsse intervencionismo iniciou-se na época de Marx, com a legislação britânica para as fábricas. Seus primeiros passos decisivos se verificaram com a introdução da semana de 48 horas e, mais tarde, com a introdução do seguro contra o desemprêgo e outras formas de seguro social. Resulta patente, ao primeiro relance, o absurdo de identificar o sistema econômico prevalecente nas democracias modernas com o sistema do "capitalismo" marxista, sobretudo se for comparado com o programa de dez pontos da revolução comunista. Se omitirmos os pontos mais insignificantes dêsse programa (por exemplo: "4 — confisco dos bens de todos os emigrados e rebeldes"), pode-se dizer que nas democracias a maior parte dêsses pontos já foi posta em prática, ou completamente, ou em grau considerável. E, com êles, muitos outros passos mais importantes, em que Marx nem sequer pensou, foram dados no rumo da segurança social. Mencionarei apenas os seguintes pontos de seu programa: 2 — Pesado impôsto sôbre a renda, progressivo ou graduado (realizado). 3 — Abolição de todos os direitos de herança. (Amplamente realizado, por meio de pesada taxação das heranças. É pelo menos duvidoso que fôsse desejável mais do que isso.) 6 — Contrôle central pelo estado dos meios de comunicação e transporte. (Por motivos militares, isso se fêz na Europa Central antes da guerra de 1914, sem resultados muito benéficos. Também têm sido realizado por muitas das Democracias Menores.) 7 — Aumento

do ,umero e tamanho das fábricas e instrumentos de produção possuidos pelo estado... (Realizado nas Democracias Menores, embora seja pelo menos duvidoso que isto seja sempre muito benéfico). 10 — Livre educação para tôdas as crianças em escolas públicas (isto é, do estado). Abolição do trabalho de crianças em indústrias, na sua forma atual... (A primeira exigência está cumprida nas Democracias Menores e, em certa extensão, pràticamente em tôda parte. A segunda foi ultrapassada.)

Certo número de pontos do programa ([11]) de Marx (por exemplo:" 1 — abolição de tôda propriedade de terra") não teve realização nos países democráticos. Eis porque os marxistas clamam, com razão, que êsses países não estabeleceram o "socialismo". Mas se disso inferem que tais países são ainda "capitalistas" no sentido de Marx, então apenas demonstram o caráter dogmático de sua pressuposição de não haver outra alternativa. Isto mostra como é possível ficar cego com o brilho de um sistema preconcebido. Não só o marxismo é mau guia para o futuro, como também torna seus seguidores incapazes de ver o que se dá ante seus próprios olhos, em seu próprio período histórico, e muitas vêzes mesmo com sua própria cooperação.

IV

Poder-se-ia, porém, perguntar se esta crítica fala de qualquer modo contra o método de profecia histórica em larga escala, como tal. Não poderíamos, em princípio, fortalecer as premissas do argumento profético de modo a obter uma conclusão válida? Poderíamos, sem dúvida. É sempre possível obter qualquer conclusão que nos agrade, desde que tornemos nossas premissas suficientemente fortes. Mas a situação é tal que, para quase tôdas as profecias históricas em grande escala, pràticamente, teríamos de fazer tantas suposições relativas aos fatôres morais e aos de outra espécie que Marx chama "ideológicos", que estaria fora de nossa capacidade reduzí-los a fatôres econômicos. Mas Marx teria sido o primeiro a admitir que êste seria um processo altamente anti-científico. Todo o seu método de profecia depende da admissão de que as influências ideológicas não precisam ser tratadas como elementos independentes e imprevisíveis, mas que são redutíveis a condições econômicas observáveis e dependem delas, sendo assim previsíveis.

É às vêzes admitido, mesmo por certos marxistas não-ortodoxos, que o advento do socialismo não é meramente questão de desenvolvimento histórico; a declaração de Marx de que "podemos encurtar e minorar as dôres do parto" do socialismo é bastante vaga para poder ser interpretada como se afirmasse que uma política errônea poderia adiar o advento do socialismo ainda por vários séculos, em comparação com a política adequada, que reduziria ao mínimo o tempo necessário a essa evolução. Esta interpretação torna possível que mesmo marxistas admitam depender de nós, em grande medida, o resultar ou não a revolução numa sociedade socialista; isto é, depende de nossos objetivos, de nosso devotamento e sinceridade e de nossa inteligência, vale dizer, de fatôres morais ou "ideológicos". A profecia de Marx, podem aduzir, constitui uma grande fonte de alento moral e é provável, portanto, que favoreça o desenvolvimento do socialismo. O que Marx realtamente trata de demonstrar é que só existem duas possibilidades: perdurar para sempre o mundo terrível em que vivemos, ou emergir eventualmente um mundo melhor; e quase não vale a pena que contemplemos sèriamente a primeira alternativa. Assim a profecia de Marx é plenamente justificada. De fato, quanto mais claramente os homens compreenderem que está em suas mãos alcançar a segunda alternativa, tanto mais seguramente se decidirão a um salto decisivo do capitalismo para o socialismo; mas não se pode fazer profecia mais definida.

É êste um argumento que admite a influência de fatôres ideológicos e morais irredutíveis ao curso da história, e, com isso, a inaplicabilidade do método marxista. Quanto à parte dêsse argumento que tenta defender o marxismo, devemos repetir que ninguém jamais demonstrou só haver duas alternativas: "capitalismo" e "socialismo". Estamos perfeitamente de acôrdo com a opinião de que não deveremos perder nosso tempo em contemplar a eterna continuação de um mundo muito insatisfatório. Mas a alternativa não necessita de ser a de contemplar o advento profetizado de um mundo melhor, nem de auxiliar-lhe o nascimento pela propaganda, e outros meios irracionais, talvez mesmo pela violência. Poderia ser, por exemplo, o desenvolvimento de uma tecnologia para o melhoramento imediato do mundo em que vivemos, o desenvolvimento de um método para a mecânica social gradual, para a intervenção democrática ([12]). Os marxistas, sem dúvida, contestariam que essa espécie de intervenção é impossível, visto como a história não pode ser feita de acôrdo com planos racionais para melhorar o mundo. Mas tal teoria têm consequências muito es-

tranhas. Pois, se as coisas não podem ser melhoradas por meio do uso da razão, então seria em verdade um milagre histórico ou político se as fôrças irracionais da história, por si sós, produzissem um mundo melhor e mais racional. ([13]).

Somos, assim, lançados de volta à posição de que a moral e outros fatôres ideológicos que não caem dentro do alcance da profecia científica exercem influência de ampla extensão sôbre o curso da história. Um dêsses fatôres imprevisíveis é justamente a influência da tecnologia social e da intervenção política nas questões econômicas. O tecnologista social e o mecânico gradual podem planejar a construção de novas instituições, ou a transformação das antigas; podem mesmo planejar os meios e modos de efetivar essas mudanças; mas a "história" não se torna mais previsível pelo fato de êles assim o fazerem. É que não planejam para o conjunto da sociedade, nem podem saber se seus planos serão levados a efeito. Realmente, dificilmente serão êles alguma vez levados a efeito sem modificações de grande porte, em parte porque nossa experiência cresce durante a construção, em parte porque devemos transigir ([14]). Assim, Marx tinha inteira razão quando insistia em que a "história" não pode ser planejada no papel. Mas as *instituições* podem ser planejadas e estão sendo planejadas. Apenas pelo planejamento ([15]), passo a passo, de instituições que salvaguardem a liberdade, especialmente a liberdade de exploração, é que podemos esperar alcançar um mundo melhor.

V

A fim de mostrar a significação política prática da teoria historicista de Marx, pretendo ilustrar cada um dos três capítulos que tratam dos três passos de sua argumentação profética com algumas observações sôbre os efeitos de sua profecia histórica na história européia recente. É que êsses efeitos foram de largo alcance, em vista da influência exercida, na Europa Central e Oriental, pelos dois grandes Partidos Marxistas, os Comunistas e os Sociais Democratas.

Ambos êsses partidos estavam inteiramente despreparados para tarefa tal como a transformação da sociedade. Os comunistas russos, que foram os primeiros a alcançar o poder, prosseguiram em sua marcha sem a menor consciência dos graves problemas e dos imensos sacrifícios e padecimentos que estavam à sua frente. Os social-democratas da Europa Central, cuja oportunidade veio um pouco depois, recuaram por

muitos anos ante as responsabilidades que os comunistas tão prontamente haviam tomado aos ombros. Duvidavam, provavelmente com razão, de que algum povo que não o da Rússia, tão brutalmente oprimido pelo tzarismo, suportaria os sofrimentos e sacrifícios exigidos pela revolução, a guerra civil e um longo período de experiências a princípio muitas vêzes malogradas. Além disso, durante os anos críticos de 1918 a 1926, o resultado da experiência russa parecia-lhes muito incerto. E, na verdade, não havia seguramente base para julgar suas perspectivas. Pode-se dizer que a cisão entre os comunistas da Europa Central e os social-democratas correspondeu à dos marxistas que tinham uma fé irracional no êxito da experiência russa e dos que, com maior razão, se mostravam, céticos. Quando dizemos "irracional" e "mais razão" estamos a julgá-los por seu próprio padrão, pelo marxismo, pois, de acôrdo com o marxismo, a revolução proletária deveria ter sido o resultado final da industrialização, e não o contrário ([16]); e deveria ter surgido primeiro nos países altamente industrializados e só muito mais tarde na Rússia. ([17])

Esta observação, contudo, não pretende ser uma defesa dos dirigentes social-democratas ([18]), cuja política era plenamente determinada pela profecia marxista, por sua crença implícita em que o socialismo deveria vir. Mas essa crença muitas vêzes se combinava, naquêles dirigentes, com um desesperançado pessimismo relativo a suas próprias funções e tarefas imediatas e ao que lhes estava reservado logo a seguir. ([19]) Haviam aprendido do marxismo a organizar os trabalhadores e a inspirá-los com uma fé verdadeiramente admirável em sua tarefa, a libertação da humanidade ([20]). Mas eram incapazes de prepará-los para a realização de suas promessas. Haviam estudado bem em seus compêndios, sabiam tudo a respeito do "socialismo científico" e ainda sabiam que a preparação de receitas para o futuro era utopismo anti-científico. Não havia o próprio Marx ridicularizado um seguidor de Comte que o criticara na *Revue Positiviste* por desprezar os programas políticos? "A *Revue Positiviste* me acusa — dissera Marx sardônicamente — de um tratamento metafísico da economia e, mais ainda — dificilmente podereis adivinhá-lo — de limitar-me a uma análise meramente crítica de fatos reais, em vez de prescrever receitas (Comtistas, talvez?) para a cozinha em que se assa o futuro". Assim os líderes marxistas tinham mais a fazer do que perder o tempo com assuntos tais como a tecnologia. "Trabalhadores de todos os países, uni-vos!" — isso esgotava seu programa prático. Quando os trabalhadores de seus países ficaram unidos, quando houve uma oportunidade

de assumir a responsabilidade do govêrno e lançar os fundamentos de um mundo melhor, quando sua hora soou, deixaram os trabalhadores a ver navios. Os líderes não sabiam o que fazer. Esperaram o prometido suicídio do capitalismo. Depois do inevitável colapso capitalista, quando as coisas tivessem ocorrido inteiramente mal, quando tudo estivesse em dissolução e o risco de descrédito para êles diminuisse consideràvelmente, então esperavam tornar-se os salvadores da humanidade. (E, na verdade, devemos ter em mente o fato de que o êxito dos comunistas na Rússia foi indubitàvelmente possibilitado, em parte, pelos terríveis acontecimentos que se verificaram antes de sua ascensão ao poder.) Mas quando a grande depressão, que a princípio êles saudaram como o prometido colapso, continuou seu curso, êles começaram a ter consciência de que os trabalhadores estavam ficando cansados de ser alimentados e postos à espera com interpretações da história ([22]); não era bastante dizer-lhes que, de acôrdo com o infalível socialismo científico de Marx, o fascismo era definitivamente a última etapa do capitalismo, antes de seu colapso iminente. As massas sofredoras necessitavam de mais do que isso. Vagarosamente, os líderes começaram a dar-se conta das terríveis consequências de uma política de esperar com esperança pelo grande milagre político. Mas era tarde demais. Sua oportunidade passara.

Estas observações são muito esquemáticas. Dão, porém, alguma idéia das consequências práticas da profecia de Marx sôbre o advento do socialismo.

A REVOLUÇÃO SOCIAL

Capítulo 19

O segundo passo da argumentação profética de Marx têm como sua premissa de maior realce a de que o capitalismo deve conduzir a um acréscimo de riqueza e de miséria; de riqueza para a burguesia numèricamente em declínio e de miséria para a classe trabalhadora numèricamente a crescer. Essa suposição será criticada no capítulo seguinte, mas aqui é dada como correta. As conclusões dela extraidas podem ser divididas em duas partes. A primeira parte é uma profecia relativamente ao desenvolvimento da *estrutura de classe* do capitalismo. Afirma ela que tôdas as classes fora da burguesia

e do proletariado, especialmente as chamadas classes médias, estão fadadas a desaparecer, e que, em consequência da crescente tensão entre a burguesia e o proletariado, o último tornar-se-á contìnuadamente mais unido e consciente de sua classe. A segunda parte é a profecia de que essa tensão de modo algum pode ser removida e levará a uma *revolução social* proletária.

Creio que nenhuma das duas conclusões decorre da premissa. Minha crítica será, na parte principal, similar à apresentada no último capítulo, vale dizer, tentarei mostrar que os argumentos de Marx esquecem grande número de desenvolvimentos possíveis.

I

Consideremos logo a *primeira conclusão,* isto é, a profecia de que tôdas as classes estão fadadas a desaparecer ou a tornar-se insignificantes, com exceção da burguesia e do proletariado cuja consciência de classe e solidaridade devem aumentar. Deve-se admitir que a premissa, a teoria de Marx do acréscimo de riqueza e miséria, explica deveras o desaparecimento de certa classe média, a dos capitalistas mais fracos e da pequena burguesia. "Cada capitalista rebaixa muitos de seus colegas", diz Marx ([1]); e êsses colegas capitalistas podem realmente ser reduzidos à posição de assalariados, o que para Marx é o mesmo que proletários. Êsse movimento é parte do acréscimo da riqueza, a acumulação de cada vez mais capital, e sua concentração e centralização em número cada vez menor de mãos. Destono análogo recai sôbre "os estratos inferiores da classe média", como diz Marx ([2]). "Os pequenos comerciantes, lojistas e vendedores aposentados em geral, os artesãos e os lavradores, todos se afundam gradualmente no proletariado, em parte porque seu pequeno capital, insuficiente como é para a escala em que a moderna industria é conduzida. é esmagado na competição com os capitalistas maiores, e em parte porque sua habilidade especializada perde o valor ante os novos meios de produção. Assim, o proletariado é recrutado em tôdas as classes da população." Essa descrição é por certo bem exata, especialmente no que se refere ao artesanato; e é também verdade que muitos proletários provêm do meio rural.

Mas, por admiráveis que sejam as observações de Marx, o quadro é defeituoso. O movimento que êle imvestigou é um movimento industrial; seu capitalista é o "capitalista" industrial; seu "proletário" é o trabalhador industrial. E, ape-

sar do fato de que muitos trabalhadores industriais vêm do meio rural, isto não significa que fazendeiros e lavradores, por exemplo, sejam todos gradualmente reduzidos à situação de trabalhadores industriais. Nem mesmo os trabalhadores agrícolas se sentem necessàriamente unidos com os operários industriais por um comum sentimento de solidariedade e de consciência de classe. "A dispersão dos trabalhadores rurais por grandes áreas — admite Marx — (3) diminui sua capacidade de resistência, ao mesmo tempo que a concentração do capital em poucas mãos aumenta a capacidade de resistência dos trabalhadores urbanos". Dificilmente isto nos pode sugerir a unificação em um todo com consciência de classe. Antes, mostra-nos que existe, em todo caso, uma possibilidade de divisão e que o trabalhador agrícola, às vêzes, pode depender demasiadamente de seu patrão, o sitiante ou fazendeiro, para que vá fazer causa comum com o proletariado industrial. Mas o fato de que lavradores ou trabalhadores rurais fàcilmente prefiram apoiar a burguesia em vez de dar apôio aos operários foi mencionado pelo próprio Marx (4); e um programa para trabalhadores tal como o do *Manifesto* (5), cuja primeira exigência é a da "abolição de tôda a propriedade de terras", dificilmente têm possibilidades de combater essa tendência.

Isso mostra que é pelo menos possível que as classes médias rurais não desapareçam, e que o proletariado rural não se funda com o proletariado industrial. Mas não é tudo. A própria análise de Marx mostra que é vitalmente importante para a burguesia fomentar a divisão entre os assalariados e, como Marx viu, essa divisão pode realizar-se pelo menos por dois modos. Um dêles é a criação de uma *nova* classe média, de um grupo previlegiado de assalariados que se sentem superiores ao trabalhador manual (6) e ao mesmo tempo dependem da mercê dos governantes. O outro meio é a utilização daquêle mais inferior estrato da sociedade, que Marx denominou "proletariado-ralé". Êste é, como Marx indicou, o terreno de recrutamento dos criminosos que podem estar dispostos a vender-se à classe inimiga. A crescente miséria deve tender, como êle admite, a avolumar o número dessa classe, desenvolvimento que dificilmente contribuirá para a solidariedade de todos os oprimidos.

Mesmo, porém, a solidariedade da classe dos trabalhadores industriais não é uma consequência necessária do crescimento da miséria. Admite-se que a crescente miséria deve produzir a resistência consequente e ainda, com tôda a probabilidade, explosões de rebeldia. Isso implica que os trabalhadores resistentes podem ser reiteradamente batidos em suas

infrutíferas tentativas para melhorar seu quinhão. Mas tal desenvolvimento necessàriamente não torna os trabalhadores conscientes de classe, no sentido marxista (7), isto é, orgulhosos de sua classe e seguros de sua missão; talvez, antes, os torne conscientes de classe no sentido de terem consciência do fato de que pertencem a um exército derrotado. E provavelmente será assim, se os trabalhadores não encontrarem fôrça na verificação de que seu número, assim como seus podêres econômicos potenciais, continuam a crescer. Tal seria o caso se, como Marx profetizou, tôdas as classes, fora a dêles próprios e a dos capitalistas, mostrassem tendência para desaparecer. Mas desde, como vimos, que essa profecia não se torna necessàriamente verdadeira, é possível que a solidariedade até mesmo dos trabalhadores industriais possa ser minada por êsse derrotismo.

Assim, em oposição à profecia de Marx, que insiste em que se deve desenvolver uma nítida divisão entre as duas classes, verificamos que segundo suas próprias suposições as seguintes estruturas de classe poder-se-ão desenvolver: 1) burguesia; 2) grandes proprietários de terras, 3) outros proprietários de terras; 4) trabalhadores rurais; 5) nova classe média; 6) trabalhadores industriais; 7) proletariado-ralé. (Qualquer outra combinação dessas classes pode, naturalmente, desenvolver-se também). E verificamos, mais ainda, que tal desenvolvimento têm possibilidades de minar a unidade dos trabalhadores industriais.

Podemos dizer, portanto, que a primeira conclusão do segundo passo da argumentação de Marx não é procedente. Mas, como em minha crítica do terceiro passo, aqui também devo dizer que não pretendo substituir a profecia de Marx por qualquer outra. Não assevero que a profecia não possa tornar-se verdadeira, nem que os desenvolvimentos alternativos que descrevi tenham de ocorrer. (E, na verdade, esta possibilidade dificilmente poderá ser negada por membros das alas radicais marxistas que usam as acusações de traição, suborno e insuficiente solidariedade de classe como recursos favoritos para explicar os fatos que se não conformam com seu esquema profético.) A possibilidade de ocorrerem tais fatos deve resultar perfeitamente clara para quem tenha observado a evolução que levou ao fascismo, na qual desempenharam seu papel tôdas as possibilidades mencionadas. Mas a simples possibilidade é suficiente para destruir a primeira conclusão alcançada no segundo passo da argumentação de Marx.

Isto, sem dúvida, afeta a *segunda conclusão,* a profecia da vindoura revolução social. Antes, porém, que possa en-

trar na crítica do caminho pelo qual foi alcançada essa profecia, acho necessário discutir em certa extensão o papel desempenhado por ela no conjunto do enrêdo, assim como o uso que Marx faz da expressão "revolução social".

II

O que Marx queria dizer ao falar da *revolução social* parece, à primeira vista, bastante claro. Sua "revolução social do proletariado" é um *conceito histórico*. Denota a transição mais ou menos rápida do período histórico do capitalismo para o do socialismo. Em outras palavras, é o nome de um período de transição da luta de classe entre as duas classes principais, até a vitória final dos trabalhadores. Indagado se o têrmo "revolução social" implicava uma violenta guerra civil entre as duas classes, Marx respondeu (8) que isso não estava necessàriamente implicado, acrescentando, porém, que as perspectivas de evitar a guerra civil não eram, infelizmente, muito brilhantes. E poderia ter acrescentado que, do ponto de vista da profecia histórica, a questão parece, se não de todo irrelevante, de qualquer forma de importância secundária. A vida social é violenta, insiste o marxismo, e a guerra de classes reclama diàriamente suas vítimas. (9) O que realmente importa é o resultado, o socialismo. Alcançar êsse resultado é a característica essencial da "revolução social".

Ora, se pudéssemos tomar como assente, ou como intuitivamente certo, que o capitalismo será seguido pelo socialismo, então essa explicação do têrmo "revolução social" seria inteiramente satisfatória. Desde, porém, que devemos fazer uso da doutrina da revolução social como parte daquêle argumento científico pelo qual tentamos estabelecer o advento do socialismo, a explicação é deveras nada satisfatória. Se em tal argumento tentamos caracterizar a revolução social como a transição para o socialismo, então o argumento se torna tão circular como o do médico a quem se pediu justificasse sua predição sôbre a morte de um paciente e teve de confessar que nada sabia dos sintomas nem de coisa alguma a respeito da doença; sabia apenas que ela se tornaria uma "doença fatal". (Se o paciente não morresse, então não seria ainda uma "doença fatal"; e se uma revolução não conduz ao socialismo, então ainda não é a "revolução social".) Podemos também dar a esta crítica a simples forma de que em nenhum dos três passos da argumentação profética se deve supor qualquer coisa que só seja deduzida de um passo ulterior.

Estas considerações mostram que, para uma reconstrução adequada da argumentação de Marx, devemos encontrar uma tal caracterização da revolução social que não se refira ao socialismo e que permita também, quanto possível, a participação da revolução social nessa argumentação. Uma caracterização que preenche essas condições parece ser esta: A revolução social é uma tentativa de um proletariado amplamente unido para conquistar completo poder político, empreendida com a firme resolução de não hesitar ante a violência, se a violência for necessária para alcançar êsse alvo, e de resistir a qualquer esfôrço de seus adversários para reconquista da influência política. Essa caracterização está livre das dificuldades acabadas de mencionar; adapta-se ao terceiro passo da argumentação até onde êsse terceiro passo é válido, dando-lhe aquêle grau de plausibilidade que êsse passo indubitàvelmente possui; e, como se mostrará, está de acôrdo com o marxismo e especialmente com sua tendência historicista para evitar uma afirmação definida (10) sôbre se a violência será ou não empregada efetivamente nessa fase da história.

Embora, porém, se encarada como profecia histórica, a caracterização proposta seja indefinida no que se refere ao uso da violência, ela não o é de um ponto de vista moral ou legal; é importante notar isso. Considerada de tal ponto de vista, a caracterização da revolução social aqui proposta indubitàvelmente faz dela um *levante violento,* pois a questão de ser ou não efetivamente usada a violência é menos significativa do que a intenção; e admitimos a firme resolução de não hesitar ante o emprêgo da violência, se isso for necessário para alcançar os alvos do movimento. Dizer que a resolução de não hesitar ante a violência é decisiva para o caráter da revolução social como um levante violento está de acôrdo não só com o ponto de vista moral ou legal, mas também com a concepção ordinária do assunto. De fato, se alguém está decidido a usar de violência a fim de alcançar seus objetivos, então podemos dizer que, em tôdas as intenções e propósitos, êle adota uma atitude violenta, seja ou não empregada a violência efetivamente, em qualquer caso particular. Admite-se que, ao tentar predizer uma ação futura dêsse alguém, teremos de ser tão indefinidos quanto o marxismo, afirmando que não sabemos se êle efetivamente recorrerá ou não à fôrça. (Assim, nossa consideração concorda neste ponto com a concepção marxista.) Mas essa falta de definição claramente desaparece se não tentarmos profecias históricas, mas procurarmos caracterizar sua atitude do modo comum.

Desejo agora tornar bem claro que é esta profecia de uma revolução possìvelmente violenta o que eu considero, do ponto de vista da política prática, em ampla extensão, o mais daninho elemento do marxismo; e acho que será melhor explicar resumidamente a razão de minha opinião, àntes de continuar em minha análise.

Não sou contra uma revolução em todos os casos e sob tôdas as circunstâncias. Acredito, com alguns pensadores medievais e cristãos da Renascença que ensinaram a admissibilidade do tiranicídio, que realmente, sob uma tirania, pode não haver outra possibilidade e que uma revolução violenta pode ser justificada. Mas também acredito que tal revolução *sòmente* poderá ter como objetivo o estabelecimento da demo cracia; e por democracia não entendo algo tão vago como o "govêrno do povo", ou o "govêrno da maioria", mas um conjunto de instituições (entre elas, expecialmente, eleições gerais, isto é, o direito do povo de mudar o govêrno), que permitam o contrôle público dos governantes e sua mudança pelos governados, e que torne possível para os governados obter reformas sem usar de violência, mesmo contra a vontade dos governantes. Em outras palavras, o uso da violência só é justificado sob uma tirania que torne impossíveis as reformas sem violência, e deve ter um só alvo, isto é, alcançar um estado de coisas que torne possíveis as reformas sem violência.

Não creio que devamos tentar obter mais do que isso por meios violentos, pois acredito que tal tentativa envolveria o risco de destruir tôdas as perspectivas de reforma razoável. O uso prolongado da violência pode levar, no fim, à perda da liberdade, visto ser susceptível de trazer não um govêrno desapaixonado da razão, mas o govêrno do homem forte. Uma revolução violenta que tente mais do que a destruição da tirania terá pelo menos tanta probabilidade de produzir outra tirania quanta de realizar seus objetivos reais.

Há apenas mais um uso de violência nas disputas políticas que eu consideraria justificado. Refiro-me á resistência, uma vez alcançada a democracia, a qualquer ataque (de dentro ou de fora do estado) contra a constituição democrática e o uso de métodos democráticos. Qualquer ataque dêsses, especialmente se provier do govêrno que está no poder, ou se fôr tolerado por êle, deve encontrar a resistência de todos os cidadãos leais, mesmo com uso de violência. De fato, o funcionamento da democracia depende, em grande medida, da compreensão do fato de que um govêrno que intente abusar de seu poder para estabelecer-se sob a forma de uma tirania (ou que tolera seu estabelecimento por parte de um terceiro) se

coloca à margem da lei, de modo que os cidadãos não só teriam o direito, como também a obrigação, de considerar deleituosos êsses atos do govêrno e delinquentes os seus autôres. Sustento, porém, ainda, que essa resistência violenta contra qualquer tentativa de derrubar a democracia deve ser inequìvocamente defensiva. Não permanecer nem sombra de dúvida de que o único fim da resistência é salvar a democracia. A ameaça de aproveitar a situação para o estabelecimento de uma contra-tirania é tão criminosa quanto a tentativa original de introduzí-la; o emprêgo de qualquer manobra dêsse tipo, ainda quando feito com a cândida intenção de salvar a democracia de seus inimigos seria, consequentemente, um péssimo meio de defendê-la. Na realidade, poderia suceder até que, chegada a hora do perigo, tal ameaça confundisse as fileiras dos seus defensores sendo portanto de auxílio ao inimigo.

Estas observações indicam que uma política democrática bem sucedida exige dos seus defensores observação de certas regras. Algumas dessas regras serão enumeradas mais adiante, neste capítulo; aqui apenas desejo tornar claros os motivos de considerar a atitude marxista para com a violência como um dos mais importantes pontos com que temos de lidar, em qualquer análise de Marx.

III

Podemos distinguir entre os marxistas, de acôrdo com sua interpretação da revolução social, dois grupos principais, uma ala radical e uma ala moderada (correspondentes em grossas linhas, mas não precisamente ([11]) aos partidos Comunista e Social Democrático.)

Os marxistas muitas vêzes fogem a discutir a questão de se seria ou não "justificada" uma revolução violenta; dizem que não são moralistas, mas cientistas, e que não lidam com especulações sôbre o que deveria ser, mas com fatos que serão ou são. Em outras palavras, são profetas históricos que se limitam à questão do que acontecerá. Admitamos, porém, que conseguimos persuadí-los a discutir a justificação da revolução social. Nesse caso, acredito que encontraríamos todos os marxistas, em princípio, concordes com a velha concepção segundo a qual as revoluções violentas só são justificadas quando dirigidas contra uma tirania. Daí para a frente, as opiniões das duas alas diferem.

A ala radical insiste em que, de acôrdo com Marx, todo govêrno de classe é necessàriamente uma ditadura, isto é, uma

tirania ([12]). Uma democracia autentica, portanto, sòmente pode ser atingida pelo estabelecimento de uma sociedade sem classes, pela derrubada da ditadura capitalista, se necessário violentamente. A ala moderada não concorda com essa opinião, mas insiste em que a democracia pode, até certa extensão, ser realizada mesmo sob o capitalismo e que é, portanto, possível conduzir a revolução social através de reformas pacíficas e graduais. Mas mesmo essa ala moderada insiste em que êsse desenvolvimento pacífico é incerto; mostra que a burguesia é que é passível de recorrer à fôrça, se defrontada com a perspectiva de ser derrotada pelos trabalhadores no campo de batalha democrático; e afirma que, nesse caso, os trabalhadores estariam justificados na represália e no estabelecimento de seu govêrno por meios violentos ([13]). Ambas as alas porclamam que representam o verdadeiro marxismo de Marx e, de certo modo, ambas estão certas, pois, como acima mencionamos, as opiniões de Marx a tal respeito eram um tanto ambíguas, em razão de sua consideração historicista; muito acima disso, parece que êle mudou de opinião no curso de sua vida, começando com uma posição radical e mais tarde adotando posição mais moderada ([14]).

Examinarei primeiramente a *posição radical,* pois me parece a única adequada ao *Capital* e a tôda a tendência da argumentação profética de Marx. De fato, a principal doutrina do *Capital* é a de que o antagonismo entre o capitalista e o trabalhador deve crescer necessàriamente e de que não há transigência possível, de modo que o capitalismo só poderá ser destruido, mas nunca melhorado. Será melhor citar o trecho fundamental do *Capital* em que Marx finalmente sintetiza a "tendência histórica da acumulação capitalista". Escreve êle ([15]): "Paralelamente à contínua diminuição do número de magnatas capitalistas que usurpam e monopolizam tôdas as vantagens dêsse desenvolvimento, cresce a extensão da miséria, da opressão, da servidão, da degradação e da exploração; mas, ao mesmo tempo, vai-se erguendo a indignação rebelada da classe trabalhadora, que continuamente cresce de número, e que vai sendo disciplinada, unificada e organizada pelo próprio mecanismo do método capitalista de produção. Por fim, o monopólio do capital torna-se um grilhão para o modo de produção que floresceu com êle e sob êle. Tanto a centralização em poucas mãos dos meios de produção como a organização social do trabalho alcançam um ponto em que sua capa capitalista se muda em camisa de fôrça. Arrebenta-se, então. Os expropriadores são expropriados."

À vista dessa passagem fundamental, pouca dúvida pode haver de que o âmago do ensinamento de Marx no *Capital* seja a impossibilidade de reformar o capitalismo, profetizando-se sua violenta derrocada, doutrina que corresponde à da ala radical. E essa doutrina também se adapta do melhor modo à nossa argumentação profética, pois, se admitirmos não só a premissa do segundo passo como também a primeira conclusão, então a profecia da revolução social realizar-se-ia, de acordo com o trecho do *Capital* que citamos. (E a vitória dos trabalhadores viria também, como se indicou no último capítulo.) Em realidade, parece difícil imaginar uma classe trabalhadora perfeitamente unida e consciente de sua situação que não termine — caso sua miséria não possa ser amenizada por outros meios — por efetuar uma tentativa definida para derrubar a ordem social. Claro está, porém, que isso não salva a segunda conclusão, pois já demonstramos que a primeira carece de validez e é evidente que ùnicamente da premissa, da teoria de crescentes riqueza e miséria, não se pode derivar a inevitabilidade da revolução social. Tal como havíamos dito em nossa análise da primeira conclusão, o máximo que se poderá afirmar é que podem parecer inevitáveis algumas explosões rebeldes; mas, desde que não podemos estar seguros da unidade de classe nem de uma consciência de classe desenvolvida entre os trabalhadores, não poderemos identificar tais explosões com a revolução social. (Também não é necessário que êles sejam vitoriosos, de modo que a suposição de que representam a revolução social não se adaptará ao terceiro passo.)

Em oposição à posição radical, que pelo menos se adapta muito bem ao argumento profético, a *posição moderada* o destrói completamente. Mas, como antes dissemos, também ela tem o apôio da autoridade de Marx. Êste viveu tempo bastante para ver levadas avante reformas que, de acôrdo com sua teoria, seriam impossíveis. Mas nunca lhe ocorreu que êsses melhoramentos do quinhão dos trabalhadores fôssem ao mesmo tempo refutações de sua teoria. Sua ambígua concepção historicista da revolução social levava-o a interpretar essas reformas como prelúdio dela ([16]), ou mesmo como o seu princípio. Como nos diz Engels ([17]), Marx chegara à conclusão de que na Inglaterra, de qualquer modo, "a inevitável revolução social poderia efetuar-se inteiramente por meios pacíficos e legais". Certamente, êle não se esqueceu de aduzir que difìcilmente esperava que a classe dirigente inglêsa se submetesse, sem uma "rebelião pró-escravatura", a essa "revolução pacífica e legal. Êste registro concorda com uma carta ([18]),

na qual Marx, apenas três anos antes de sua morte, escreveu: "Meu partido... considera uma revolução inglêsa não *necessária* mas — de acôrdo com os precedentes históricos — *possível.*" Note-se que, menos na primeira dessas afirmações, está claramente expressa a teoria da "ala moderada", a saber, a de que, se a classe dirigente não se submete, a violência será inevitável.

Estas teorias moderadas parecem destruir tôda a argumentação profética ([19]). Elas implicam a possibilidade de transigência, de uma reforma gradual do capitalismo e, portanto, de decrescente antagonismo de classe. Mas a única base da argumentação profética é a admissão de um antagonismo de classe crescente. Não há necessidade lógica de que uma reforma gradual, obtida por transigência, conduza à completa destruição do sistema capitalista; de que os trabalhadores, que aprenderam pela experiência poderem melhor seu quinhão através de uma reforma gradual, não prefiram aderir a êsse método, ainda que não lhes conceda "vitória completa", isto é, a submissão da classe governante; de que não transijam com a burguêsa, deixando-a de posse dos meios de produção, em vez de arriscarem tudo o que ganharam fazendo exigências susceptíveis de levar a choques violentos. Sòmente se admitirmos que "os proletários nada têm a perder, senão seus grilhões" ([20]), sòmente se considerarmos a lei da miséria crescente como válida, ou pelo menos com impossibilitadora de melhorias, sòmente então poderemos profetizar que os trabalhadores serão forçados a fazer uma tentativa para derrubar todo o sistema. Uma interpretação evolucionária da "revolução social", assim, destrói todo o argumento marxista, do primeiro ao último passo; o que resta do marxismo ser a consideração historicista. Se uma profecia histórica for ainda tentada, deverá basear-se então em argumentação inteiramente nova.

Se tentarmos construir essa argumentação modificada, de acôrdo com as últimas concepções de Marx e com as da ala moderada, preservando da teoria original tanto quanto for possível, chegaremos a um argumento inteiramente baseado na asserção de que a classe operária representa agora, ou representará um dia, a *maioria* do povo. O argumento desenvolver-se-ia assim: O capitalismo será transformado por uma "revolução social", expressão pela qual entendemos apenas o avanço da luta de classe entre capitalistas e trabalhadores. Essa revolução pode processar-se por métodos graduais e democráticos, ou pode ser violenta, ou pode ser gradual e violenta em etapas alternadas. Tudo dependerá da resistência da

burguesia. Mas, em qualquer caso, e especialmente se o desenvolvimento for pacífico, ela acabará por assumirem os trabalhadores "a posição de classe governante" ([21]), como diz o *Manifesto;* deverão êles "ganhar a batalha da democracia", pois "o movimento proletário é o movimento auto-consciente e independente da imensa maioria, no interêsse da imensa maioria".

É importante observar que, mesmo sob essa forma modificada e moderada, a predição é insustentável. E a razão é esta: A teoria da miséria crescente deve ser abandonada se se admite a possibilidade de reforma gradual; mas, com êsse abandono, desaparece até mesmo a semelhança de uma justificativa para a asserção de que os trabalhadores industriais deverão formar um dia a "imensa maioria". Não desejo implicar que essa asserção realmente decorra da teoria marxista da miséria crescente, visto como essa teoria nunca levou devidamente em consideração os lavradores e camponeses. Mas se a lei da miséria crescente, que supõe a redução da classe média ao nível do proletariado, é inválida, devemos então preparar-nos para verificar que uma classe média muito ponderável continua a existir (ou que surgiu nova classe média) e que ela pode cooperar com as outras classes não-proletárias contra as pretensões ao poder por parte dos operários; e ninguém pode dizer com certeza qual seria o resultado de tal disputa. Na verdade, as estatísticas não mostram mais qualquer tendência para que o número de trabalhadores industriais cresça em relação ao das outras classes da população. Existe, antes, tendência oposta, apesar do facto de continuar a acumulação de instrumentos da produção. Êsse facto, por si só refuta a validez da argumentação profética modificada. Tudo quanto resta dela é a observação importante (que, contudo, não se eleva aos níveis pretenciosos de uma profecia historicista) de que as reformas sociais são levadas a efeito, na maior parte, ([22]) sob a pressão dos oprimidos, ou, (se se preferir o têrmo) sob a pressão da luta de classe; vale dizer, que a emancipação dos oprimidos deve ser, em grande parte, obra dos próprios oprimidos ([23]).

IV

O argumento profético é insustentável e irreparável, em tôdas as suas interpretações, radicais ou moderadas. Mas, para uma compreensão completa dessa situação, não basta refutar a profecia modificada; é também necessário examinar a *atitude*

ambígua em relação ao problema da violência que podemos observar nos partidos marxistas, tanto radicais como moderados. Afirmo que essa atitude tem considerável influência sôbre a questão de saber se "a batalha da democracia" será ganha ou não, pois, onde a ala marxista moderada chega a vencer uma eleição geral, ou se aproxima disso, uma das razões parece estar na atração de grandes secções da classe média. E isso se deve a seu humanitarismo, à sua posição em prol da liberdade e contra a opressão. Mas a *ambigüidade sistemática* de sua atitude em relação à violência não só tende a neutralizar tal atração, como também incentiva o interêsse dos anti-democratas, dos anti-humanitários, dos fascistas.

Há duas ambiguidades estreitamente relacionadas na doutrina marxista e ambas são importantes dêste ponto de vista. Uma é a atitude ambígua em relação à violência baseada na consideração historicista. A outra é o modo ambíguo pelo qual os marxistas falam acêrca da "conquista do poder político pelo proletariado", como diz o Manifesto ([24]). Que significa isso? Pode significar, e às vêzes é assim interpretado, que o partido dos trabalhadores tem o alvo inofensivo e evidente de qualquer partido democrático, o de obter a maioria e formar um govêrno. Mas também pode significar, e muitas vêzes sugerem os marxistas que significa, que o partido, uma vez no poder, pretende entrincheirar-se nessa posição, isto é, usará seu voto majoritário de tal modo que tornará dificílimo para os outros voltarem a ganhar o poder por meios democráticos normais. A diferença entre essas duas interpretações é da maior importância. Se um partido que se acha em determinada época em minoria planeja suprimir o outro partido, por violência ou por meio de um voto da maioria, então implìcitamente reconhece o direito que tem o partido em maioria na mesma época a fazer coisa idêntica. Perde qualquer direito moral a queixar-se de opressão e, realmente, faz o jogo daquêles grupos que, dentro do partido dominante, desejam suprimir a oposição por meio da fôrça.

Posso chamar essas duas ambiguidades, resumidamente, a *ambiguidade da violência* e a *ambiguidade da conquista do poder.* Ambas estão enraizadas não só na vaguidão da focalização historicista como também na teoria marxista do estado. Se o estado é, essencialmente, uma tirania de classe, então, de um lado, a violência é permissível, e, de outro, tudo quanto se pode fazer é a substituição da ditadura da burguesia pela do proletariado. Importunar-se muito com a democracia formal mostra apenas falta de senso histórico; afinal de contas, a "democracia... é apenas uma das etapas no decurso do desenvolvimento histórico", como diz Lenine ([25]).

As duas ambiguidades desempenham seu papel nas doutrinas táticas tanto da ala radical quanto da moderada. Isso é compreensível, porquanto o uso sistemático da ambigüidade as capacita a ampliar o quadro em que podem ser recrutados adeptos em perspectiva. Esta vantagem tática pode, porém, conduzir fàcilmente a uma desvantagem, no momento mais crítico; pode levar, efetivamente, à cisão, quando os membros mais radicais pensem que soou a hora de agir violentamente. É possível ilustrar a forma pela qual a ala radical pode utilizar sistemàticamente a ambigüidade da violência com os seguintes extratos da recente dissecação crítica do marxismo feita por Parkes ([26]): "Visto que o Partido Comunista dos Estados Unidos agora declara que não só não advoga a revolução, como também que nunca a advogou, pode ser aconselhável citar algumas sentenças do programa da Internacional Comunista, (traçado em 1928". Parkes cita então as passagens seguintes dêsse programa: "A conquista do poder pelo proletariado significa "capturar" pacìficamente o estado burguês predisposto por meio de maioria parlamentar... A conquista do poder... é a derrubada violenta do poder burguês, a destruição do aparêlho estatal capitalista... O Partido é confrontado com a tarefa de conduzir as massas a um ataque direto ao estado burguês. Isto é feito pela... propaganda e... ação de massas... Essa ação de massas inclui... finalmente, a greve geral juntamente com a insurreição armada. Esta última forma... que é a forma suprema, deve ser conduzida de acôrdo com as regras da guerra." Vê-se, destas citações, que esta parte do programa é inteiramente sem ambigüidade; mas isso não impede que o partido faça uso sitemático da ambigüidade da violência, retirando-se, quando a situação tática o exige ([27]), para uma interpretação não violenta do têrmo "revolução social", e isto apesar do conclusivo período do *Manifesto,* que é mantido pelo programa de 1928: ([28]): "Os comunistas não tratam de esconder suas concepções e objetivos. Abertamente declaram que seus alvos só podem ser alcançados pela derrubada à fôrça das condições sociais existentes..."

O modo, porém, pela qual a ala moderada tem usado sistemàticamente a ambigüidade da violência assim como a da conquista do poder é ainda mais importante. Foi desenvolvido especialmente por Engels, com base nas opiniões mais moderadas de Marx acima citadas, e tornou-se uma doutrina tática que influenciou grandemente os desenvolvimentos posteriores. A doutrina a que me refiro pode ser apresentada

assim: ([29]) Nós, marxistas, preferimos altamente um desenvolvimento pacífico e democrático para o socialismo, se o pudermos ter. Como políticos realistas, no entanto, prevemos a possibilidade de que a burguesia não permanecerá sossegadamente quando estivermos em condições de alcançar a maioria. Ela preferirá tentar destruir a democracia. Neste caso, não devemos vacilar e, sim, combater e conquistar o poder político. E, sendo provável êsse desenvolvimento, devemos preparar os operários para êle; de outro modo, trairíamos nossa causa. Eis aqui um dos trechos de Engels sôbre a matéria: "Por enquanto... a legalidade está trabalhando tão bem em nosso favor que seria loucura abandoná-la enquanto isso durar. Resta ser visto se será ou não a burguesia que... a abandonará primeiro a fim de nos esmagar pela violência. *Daí o primeiro tiro, cavalheiros da burguesia!* Não duvidemos, êles serão os primeiros a atirar. Um belo dia... a burguesia ficará cansada de... observar a fôrça crescente do socialismo e recorrerá à ilegalidade e à violência". O que então acontecerá é deixado sistemàticamente ambíguo. E essa ambigüidade é empregada como uma ameaça, pois, em trechos posteriores, Engels se dirige aos "cavalheiros da burguesia" do modo seguinte: "Se... violardes a Constituição, então o Partido Social Democrático estará em liberdade para agir, ou para refrear-se de agir, contra vós — como melhor lhe aprouver. O que irá fazer, porém, dificilmente êle agora vo-lo revelará!"

Interessante é ver quão amplamente essa doutrina difere da concepção original do marxismo, que predizia que a revolução viria como resultado da crescente pressão do capitalismo sôbre os trabalhadores e não como resultado da crescente pressão de um bem sucedido movimento da classe operária sôbre os capitalistas. Essa notável mudança de linha ([31]) mostra a influência do efetivo desenvolvimento social que se dirigiu para o decréscimo da miséria. Mas a nova doutrina de Engels, que deixa à classe governante a iniciativa revolucionária, ou mais precisamente, contra-revolucionária, é tàticamente absurda e condenada ao fracasso. A teoria original de Marx ensinava que a revolução dos trabalhadores irromperia das profundezas de uma depressão, isto é, no momento em que o sistema político estivesse enfraquecido pela derrocada do sistema econômico, situação que contribuiria grandemente para a vitória dos trabalhadores. Mas, se os "cavalheiros da burguesia" são convidados a dar o primeiro tiro, é concebível que sejam estúpidos a ponto de não escolher prudentemente o seu momento? Não farão preparativos adequados para a guerra que irão desencadear? E como, de acôrdo com a teoria, o poder está

com êles, tais preparativos não significam a mobilização de fôrças contra as quais os trabalhadores não possam ter a mais leve oportunidade de vitória? Esta crítica não pode ser contestada emendando-se a teoria de modo que os trabalhadores não esperem que o outro lado golpeie, mas tentem antecipar-se, visto como, por sua própria admissão, deve sempre ser mais fácil para quem está no poder adiantar-se nos preparativos: preparando fuzis, se os trabalhadores preparam lanças; canhões, se êles prepararem fuzis; bombardeiros de mergulho, de se eles prepararem canhões, etc.

V

Esta crítica, porém, embora prática e corroborada pela experiência, é apenas superficial. Os principais defeitos da doutrina estão mais fundo. A crítica que agora desejo oferecer tenta mostrar que tanto a pressuposição da doutrina como suas consequências táticas são tais que poderão *produzir* exatamente aquela reação anti-democrática da burguesia que a teoria prediz, embora proclame (com ambigüidade) repudiar: o fortalecimento, na burguesia, do elemento anti-democrático e, em consequência, a guerra civil. E sabemos que isso pode levar à derrota e ao fascismo.

A crítica em que penso é, em suma, a de que a doutrina tática de Engels e, mais geralmente as ambigüidades da violência e da conquista do poder tornam impossível o funcionamento da democracia, uma vez que dotadas por um partido político importante. Baseio essa crítica na afirmação de que a democracia só pode funcionar se os principais partidos aderirem a uma concepção de suas funções que pode ser resumida em algumas regras como estas (cf. também a secção II do cap. 7):

1) A democracia não pode ser plenamente caracterizada como o govêrno da maioria, embora a instituição das eleições gerais seja da maior importância, pois uma maioria pode governar de modo tirânico. (A maioria dos que têm menos de 1 metro e 80 de altura pode decidir que a minoria dos que têm altura superior a 1 metro e 80 deverá pagar todos os tributos.) Numa democracia, os podêres dos governantes devem ser limitados; e o critério de uma democracia é êste: numa democracia, os dirigentes — isto é, o govêrno — podem ser mudados pelos dirigidos sem derramamento de sangue. Assim, se os homens que estiverem no poder não salvaguardarem aquelas instituições que asseguram à minoria a possi-

bilidade de trabalhar por uma mudança pacífica, então o seu govêrno é uma tirania.

2) Basta-nos distinguir apenas entre duas formas de govêrno, vale dizer, as que possuem instituições da espécie citada e tôdas as outras, isto é, democracias e tiranias.

3) Uma constituição democrática consistente excluiria apenas um tipo de mudança no sistema legal, a saber, uma mudança que pudesse colocar em perigo seu caráter democrático.

4) Numa democracia, a ampla proteção às minorias não deve estender-se aos que violam a lei, nem, especialmente, aos que incitam os demais à derrubada violenta da democracia ([32]).

5) A política de formar instituições para salvaguardar a democracia deve sempre proceder na suposição de que pode haver tendências anti-democráticas latentes entre os governados como entre os governantes.

6) Se a democracia for destruida, todos os direitos serão destruidos. E ainda que persistissem certas vantagens econômicas gozadas pelos governados, só persistiram à custa de seu sofrimento ([33]).

7) A democracia oferece campo da maior valia a qualquer reforma razoável, visto como permite as reformas sem violência. Se, porém, a preservação da democracia não se tornar a preocupação principal de qualquer batalha travada nesse campo, então as tendências anti-democráticas latentes, que estão sempre presentes (e cujo apêlo àqueles que sofrem sob a tensão da civilização examinamos no capítulo 10), podem produzir uma derrocada da democracia. Se ainda não se achar desenvolvida a compreensão dêsses princípios, devemos lutar por seu desenvolvimento. A política oposta pode mostrar-se fatal; pode provocar a perda da batalha mais importante, a batalha pela própria democracia.

Em contraste com tal política, a dos partidos marxistas pode ser caracterizada como a de *fazer com que os trabalhadores suspeitem da democracia.* "Em realidade — diz Engels ([34]), — o estado nada mais é do que uma máquina para a opressão de uma classe por outra e isto vale tanto para uma república democrática quanto para uma monarquia". Mas tais concepções devem ter como resultado:

a) Uma política de culpar a democracia por todos os males que ela não impedir, em vez de reconhecer que os democratas é que devem ser censurados, e não menos, normalmente, os da oposição que os da maioria (Tôda oposição tem a maioria que merece.)

b) Uma política de educar os governados a considerarem o estado não como seu, mas como pertencente aos governantes.

c) Uma política de dizer-lhes que só há um meio de melhorar as coisas, o da *completa conquista do poder.* Mas isto esquece a única coisa realmente importante relativa à democracia, o facto de que ela controla e equilibra o poder.

Tal política importa em realizar a obra dos inimigos da sociedade democrática. Oferece-lhes uma quinta coluna inconsciente. E contra o *Manifesto* ([35]), que ambìguamente diz: "O primeiro passo da revolução da classe operária é elevar o proletariado à posição da classe governante — para ganhar a batalha da democracia" — assevero que, se se aceitar isso como o primeiro passo, então a batalha da democracia estará perdida.

Tais são as consequências gerais das doutrinas táticas de Engels e das ambigüidades alicerçadas na teoria da revolução social. Em última análise, tais são meramente as consequências do modo por que Platão suscita o problema da política perguntando: "Quem deve governar o estado?" (cf. cap. 7). Já é mais do que tempo de aprendermos que a indagação *"quem* deve deter o poder no estado?" importa apenas pouco quando comparada à indagação *"como* é exercido o poder?" e *"quanto* poder é exercido?" Devemos aprender que, afinal, todos os problemas políticos são problemas institucionais, problemas de arcabouço legal mais que de pessoas, e que o progresso no rumo de maior igualdade só pode ser salvaguardado pelo contrôle institucional do poder.

VI

Como no capítulo anterior, ilustrarei agora o segundo passos mostrando algo do modo pelo qual a profecia influenciou recentes desenvolvimentos históricos. Todos os partidos políticos têm certa espécie de "interêsses investidos" nos movimentos impopulares de seus adversários. Vivem dêles e são, portanto, susceptíveis de acentuá-los, exagerá-los e mesmo buscá-los. Podem até encorajar os enganos políticos de seus adversários, enquanto o puderem fazer sem se envolverem na responsabilidade por êles. Isto, juntamente com a teoria de Engels, tem levado alguns partidos marxistas à espectativa de movimentos políticos feitos por seus opositores, contra a democracia. Em vez de combater tais movimentos de unhas e dentes, contentam-se em dizer a seus adeptos: "Vêde o que essa

gente faz. É isso o que êles chamam democracia. É isso o que chamam liberdade e igualdade! Lembrai-vos disso, quando chegar *o dia de ajustar contas.*" (Frase ambígua, que tanto se pode referir ao dia das eleições com ao da revolução.) Essa política de deixar que o adversário se exponha demais, se estendida aos movimentos contra a democracia, leve ao desastre. É uma política de muito falar e nada fazer em face de real e crescente perigo para as instituições democráticas. É uma política de prègar guerra e fazer paz; e ela ensinou aos fascistas o inapreciável métodos de prègar paz e fazer guerra.

Não há dúvida a respeito da maneira pela qual a ambigüidade que acabamos de mencionar faz o jogo daquêles grupos fascistas que desejam destruir a democracia, pois devemos contar com a possibilidade de que haverá tais grupos e de que sua influência dentro da chamada burguesia dependerá amplamente da política adotada pelos partidos de trabalhadores.

Consideramos mais de perto, por exemplo, o uso feito, na luta política, da ameaça de revoluções ou mesmo de greves *políticas* (em contraste com as disputas por salários, etc.) Como acima explicamos, a questão decisiva seria, aqui, a de estabelecer se êsses meios são utilizados como armas ofensivas ou sòmente em defesa da democracia. No seio de uma democracia, poderiam justificar-se como armas puramente defensivas, e històricamente, sempre que foram empregados resolutamente com relação a uma exigência defensiva e clara, foram bem sucedidos. (Recorde-se o rápido fracasso do "putsch" de Kapp.) Se, porém, são usados como arma ofensiva, devem conduzir ao fortalecimento das tendências antidemocráticas no campo adversário, pois tornam praticamente impraticável a democracia. Ademais, tal uso tornaria a arma ineficaz para a defesa. Se se usa o chicote mesmo quando o cão se comporta bem, então de nada êle nos adiantará se necessitarmos impedir que o cão se comporte mal. A defesa da democracia deve consistir em tornar as experiências antidemocráticas demasiado custosas para os que as tentarem; muito mais custosas do que uma transigência democrática... O uso, pelos trabalhadores, de qualquer espécie de pressão não democrática é susceptível de levar a uma contra-pressão semelhante, ou mesmo anti-democrática, a provocar um movimento contra a democracia. Tal movimento anti-democrático da parte dos governantes é, sem dúvida, muito mais sério e perigoso do que coisa parecida da parte dos governados. Seria tarefa dos trabalhadores combater tal movimento perigoso com

tôda a resolução, para detê-lo em seus começos ainda sem relêvo. Mas como, então, lutariam em nome da democracia? Sua própria ação anti-democrática ofereceria aos seus inimigos, e aos da democracia, uma oportunidade.

Os factos do desenvolvimento descritos podem, se se desejar, ser interpretados diferentemente; podem levar à conclusão de que a democracia "não é boa". Esta, em verdade, é uma conclusão que muitos marxistas extrairam. Após haverem sido derrotados no que acreditavam ser a luta democrática (que perderam quando formularam sua doutrina tática) disseram: "Temos sido demasiado tolerantes, demasiado humanos... Da próxima vez faremos uma revolução realmente sangrenta!" É como se um homem que perdesse uma luta de box viesse a dizer: "esmurrar não é bom... Eu deveria ter usado um cacete"... O facto é que os marxistas ensinaram aos trabalhadores a teoria da guerra de classe, mas a sua prática aos lutadores reacionários da burguesia. Marx prègou guerra. Seus opositores ouviram atentamente; começaram, então, a prègar paz e a acusar os trabalhadores da beligerância, acusação que os marxistas não podiam negar, por ser a guerra de classe o seu lema. E os fascistas entraram em ação.

Até aqui, a análise cobre principalmente certos partidos Social-Democratas mais "radicais", que basearam sua política inteiramente na ambígua doutrina tática de Engels. Os desastrosos efeitos das táticas de Engels foram aumentados, no seu caso, pela falta de um programa prático, como discutidos no capítulo anterior. Mas os Comunistas também adotaram as táticas aqui criticadas em certos países e em certos períodos, especialmente onde os outros partidos de operários, por exemplo os Partidos Social-Democráticos ou Trabalhistas observavam as regras democráticas.

Diferente, porém, tornou-se a posição dos comunistas, desde que passaram a ter um programa. Êste foi: "Copiar a Rússia!" Isto os fêz mais definidos em suas doutrinas revolucionárias, assim como na asseveração de que a democracia simplesmente significa a ditadura da burguesia ([36]). De acôrdo com essa asserção, não se pode perder muito e algo se pode ganhar quando a ditadura escondida se torna aberta, aparente a todos, pois isso só pode aproximar a revolução ([37]). Esperaram mesmo que uma ditadura totalitária na Europa Central acelerasse as coisas. Afinal de contas, desde que a revolução estava fadada a vir, o fascismo só podia ser um dos meios de trazê-la, e isto era mais particularmente certo por estar a revolução, desde muito, com atraso. A despeito de suas retardadas condições econômicas, a Rússia já a tive-

ra. Apenas as vãs esperanças criadas pela democracia ([38]) a demoravam nos países mais adiantados. Assim, a destruição da democracia pelos fascistas só poderia promover a revolução, realizando a desilusão final dos trabalhadores com relação aos métodos democráticos. Com isso, a ala radical do marxismo ([39]) achou que descobrira a essência" e o "verdadeiro papel histórico" do fascismo. O fascismo era, essencialmente, a *última etapa da burguesia*. Em consequência, os comunistas não lutaram quando os fascistas tomaram o poder. (Ninguém esperava que os social-democratas lutassem.) De facto, estavam os comunistas certos de que a revolução proletária se atrasara e o interlúdio fascista, necessário para acelerá-la ([40]), não podia durar mais do que alguns meses. Nenhuma ação, assim, era requerida dos comunistas. Ficaram inofensivos. Nunca houve um "perigo comunista" para a conquista fascista do poder. Como Einstein uma vez acentuou, dentre todos os grupos organizados da sociedade, apenas a Igreja, ou antes uma secção da Igreja é que sèriamente ofereceu resistência.

CAPÍTULO 20

O CAPITALISMO E SEU DESTINO

De conformidade com a doutrina de Marx, o capitalismo labora sob contradições internas que ameaçam produzir a sua queda. Minuciosa análise dessas contradições e do movimento histórico que elas impõem à sociedade constitui o primeiro passo da argumentação profética de Marx. Êsse passo é não só o mais importante de tôda a sua teoria, como também aquêle a que êle dedicou a maior parte de seu trabalho, pois pràticamente o conjunto dos três volumes do *Capital* (mais de 2.200 páginas na edição original) ([1]) é dedicado à sua elaboração. É também o passo menos abstrato da argumentação, pois se baseia numa análise descritiva, com apoio em estatísticas, do sistema econômico de sua época — o do capitalismo irrestrito ([2]). Como diz Lenine: "Marx deduz a inevitabilidade da transformação da sociedade capitalista no socialismo, inteira e exclusivamente da *lei econômica do movimento da sociedade contemporânea* ([3])."

Antes de passar a explicar com certos detalhes o primeiro passo da argumentação profética de Marx, tentarei descrever-lhe as idéias principais, em forma de breve bosquejo.

Marx acredita que a competição capitalista força a mão do capitalista. Força o capitalista a acumular capital. Fazendo-o, trabalha contra seus próprios interêsses econômicos a longo prazo (pois a acumulação de capital é susceptível de produzir uma queda em seus lucros). Embora, porém, trabalhando contra seus próprios interêsses pessoais, trabalha no interêsse do desenvolvimento histórico; trabalha, inconscientemente, em prol do progresso econômico e do socialismo. Isso se deve ao facto de que a acumulação de capital significa: a) produtividade acrescida; acréscimo de riqueza e concentração da riqueza em poucas mãos; b) acréscimo de pauperismo e miséria; os trabalhadores são conservados com salários de subsistência ou fome, principalmente pelo facto de que o excesso de operários, chamado "exército de reserva industrial", conserva os salários no nível mais baixo possível. O ciclo dos negócios impede, por qualquer extensão de tempo, a absorção do excesso de trabalhadores pela industria crescente. Isso não pode ser alterado pelos capitalistas, ainda que o desejem, pois a queda proporcional de seus lucros torna sua própria posição econômica por demais precária para qualquer ação. Dêsse modo, a acumulação capitalista torna-se um processo suicida e auto-contraditório, ainda que impulsione o progresso técnico, econômico e histórico na direção do socialismo.

I

As premissas do primeiro passo são as leis da competição capitalista e da acumulação dos meios de produção. A conclusão é a lei da riqueza e da miséria crescentes. Começarei minha discussão com uma explicação dessas premissas e conclusões.

Sob o capitalismo, a competição entre os capitalistas desempenha importante papel. "A batalha da competição", como Marx a analisa no *Capital* ([3]), trava-se através da venda das utilidades produzidas, se possível a prêço mais baixo do que o competidor estaria em condições de adotar. "Mas o barateamento de um artigo — explica Marx — depende, por sua vez, sendo iguais outras coisas, da produtividade do trabalho; e esta, por seu lado, depende da escala da produção". De facto, a produção em muito grande escala é em geral capaz de empregar maquinaria mais especializada e em maior quantidade; isso aumenta a produtividade dos trabalhadores e permite que o capitalista produza e venda a prêço mais baixo. "Os grandes capitalistas, portanto, levam vantagem sôbre os peque-

nos... A competição sempre termina com a queda de muitos capitalistas menores e com a passagem do seu capital para as mãos do vencedor". (Êste movimento, como Marx indica, é muito acelerado pelo sistema de crédito.)

Segundo a análise de Marx, o processo descrito, *acumulação devida à competição,* tem dois aspectos diferentes. Um dêles é o de ser o capitalista forçado a acumular ou concentrar cada vez mais capital, a fim de sobreviver; isto significa, na prática, investir sempre mais capital em maquinaria sempre mais numerosa e mais nova, continuamente aumentando de tal modo a *produtividade* de seus operários. O outro aspecto da acumulação do capital é a *concentração* de sempre maior riqueza nas mãos dos vários capitalistas e da classe capitalista; e a par disso caminha a redução do número de capitalistas, movimento que Marx chama a *centralização* do capital ([4]) (para distinguí-lo da simples acumulação ou concentração).

Ora, três dêsses têrmos, competição, acumulação e produtividade crescente, de acordo com Marx, indicam as tendências fundamentais de tôda produção capitalista; são as tendências a que aludi quando descrevi a *premissa* do primeiro passo como "as leis da competição capitalista e da acumulação". O quarto e quinto termos, porém, concentração e centralização, indicam uma tendência que forma parte da *conclusão* do primeiro passo, pois descrevem a tendência para um contínuo acréscimo de riqueza e sua concentração em número sempre menor de mãos. A outra parte da conclusão, porém, a lei da miséria crescente, só é alcançada por uma argumentação bem mais complicada. Antes de começar com uma explicação de tal argumentação, devo, porém, explicar primeiramente esta segunda conclusão em si.

A expressão "miséria crescente" pode significar, tal como Marx a emprega, duas coisas diferentes. Pode ser usada a fim de descrever a extensão da miséria, indicando que ela se espalha sôbre número crescente de pessoas, ou pode ser usada para indicar um acréscimento na intensidade do sofrimento do povo. Marx, sem dúvida, acreditava que a miséria crescia tanto em extensão como em intensidade. Isso, porém, passa do que êle necessitava para desenvolver seu ponto. Para os objetivos da argumentação profética, uma interpretação mais lata do têrmo "miséria crescente" valeria o mesmo (se não fôsse melhor) ([5]); uma interpretação, a saber, segundo a qual a extensão da miséria aumenta, ao passo que sua intensidade pode aumentar ou não, mas, de qualquer modo, sem mostrar qualquer decréscimo acentuado.

Ainda há, porém um comentário muito mais importante a ser feito. A miséria crescente, para Marx, envolve fundamentalmente uma *exploração crescente dos trabalhadores empregados, não só em número, mas também em intensidade.* Deve ser admitido que, em acréscimo, envolve um aumento do sofrimento assim como do número dos desempregados, chamados por Marx ([6]) a "população excedente" (relativa), ou "exército de reserva industrial". A função do desempregado, nesse processo, é, porém, a de exercer pressão sôbre os operários empregados, auxiliando assim os capitalistas em seus esforços para extrair lucros dos operários empregados, para explorá-los. "O exército de reserva industrial — escreve Marx ([7]) — pertence ao capitalismo tal como se seus membros tivessem sido criados pelos capitalistas à sua própria custa. Para suas próprias e variadas necessidades, o capital forma um suprimento sempre disponível de material humano explorável... Durante os períodos de depressão e de semi-prosperidade, o exército industrial de reserva mantém sua pressão sôbre as fileiras dos operários empregados; e, durante os períodos de excessiva produção e prosperidade, serve para refrear-lhes as aspirações." A miséria crescente, de acôrdo com Marx, é essencialmente a crescente exploração da fôrça de trabalho; e como a fôrça de trabalho do desempregado não é explorada, êle só pode servir nesse processo como auxiliar gratuito dos capitalistas na exploração dos trabalhadores empregados. O ponto é importante porque mais tarde muitas vêzes os marxistas se referiram ao desemprêgo como um dos factos empíricos que comprovam a profecia de que a miséria tende a crescer; mas o desemprêgo só pode ser chamado a corroborar a teoria de Marx se ocorrer juntamente com a crescente exploração dos operários empregados, isto é, com longas horas de trabalho e com baixos salários reais.

Isto pode bastar para explicar a expressão "miséria crescente". Contudo, é ainda necessário explicar a *lei* da miséria crescente, que Marx proclamou haver descoberto. Com isto quero referir-me à doutrina de Marx sôbre que gira tôda a argumentação profética, a saber, a doutrina de que o capitalismo não pode de modo algum permitir que diminua a miséria dos trabalhadores, visto que o mecanismo da acumulação capitalista conserva o capitalista sob forte pressão econômica que êle é obrigado a transmitir aos trabalhadores, se não quiser sucumbir. Eis porque os capitalistas não podem transigir, eis porque não podem aceitar qualquer exigência importante dos trabalhadores, ainda que desejassem fazê-lo; eis porque "o capitalismo não pode ser reformado, só podendo ser destruido." ([8]) É claro que esta lei é a conclusão decisiva do primeiro

passo. A outra conclusão, a lei da riqueza crescente, seria questão inofensiva se de algum modo fôsse possível que dêsse acréscimo de riqueza compartilhassem os trabalhadores. A contestação de Marx de que tal coisa é impossível será, portanto, o principal objeto de nossa análise crítica. Mas antes de passar a uma apresentação e crítica dos argumentos de Marx em favor dessa contestação, posso comentar sucintamente a primeira parte da conclusão, a teoria da riqueza crescente.

A tendência para o acúmulo e concentração da riqueza, que Marx observou, dificilmente pode ser contestada. Sua teoria da produtividade crescente é também, em linhas gerais, indiscutível. Embora possa haver limites aos efeitos benéficos exercidos pelo crescimento de uma emprêsa sôbre sua produtividade, dificilmente haverá quaisquer limites aos benéficos efeitos da acumulação e aperfeiçoamento da maquinaria. Em relação, porém, à tendência para a centralização do capital em número sempre menor de mãos, as coisas não são de todo tão simples. Sem dúvida, há uma tendência nesse rumo e podemos conceder que, sob um capitalismo irrestrito, poucas fôrças poderão agir em sentido contrário. Não se pode dizer muito contra essa parte da análise de Marx, como descrição de um capitalismo irrestrito. Mas, considerada como profecia, é menos sustentável, pois sabemos que agora há muitos meios pelos quais a legislação pode intervir. A tributação e os direitos sôbre herança podem ser usados com a maior eficiência para combater a centralização e assim têm sido utilizados. E também pode ser usada a legislação contra trustes, embora talvez com menos efeito. Para avaliar a fôrça do argumento profético de Marx devemos considerar a possibilidade de grandes aperfeiçoamentos nessa direção; e, como em capítulos anteriores, devo declarar que o argumento sôbre que Marx baseia esta profecia de centralização ou de um decréscimo no número de capitalistas é inconclusivo.

Tendo explicado as principais premissas e conclusões do primeiro passo e havendo refutado a primeira conclusão, podemos agora concentrar inteiramente nossa atenção sôbre a derivação que Marx tira da outra conclusão, a lei profética da miséria crescente. Três diferentes linhas de pensamento podem ser distinguidas em suas tentativas para estabelecer tal profecia. Trataremos delas nas quatro secções seguintes dêste capítulo, sob os títulos: II — a teoria do valor; III — o efeito da população excedente sôbre os salários; IV — o ciclo dos negócios; V — os efeitos da queda da proporção de lucro.

II

A teoria do valor de Marx, costumeiramente considerada por marxistas e anti-marxistas como uma pedra angular do credo marxista, é, em minha opinião, uma de suas partes pouco importantes; na verdade, a única razão por que vou tratar dela, em vez de passar imediatamente para a secção seguinte, está no fato de ser geralmente sustentada como importante e em que não posso defender minhas razões de divergir dessa opinião sem discutir a teoria. Desde logo, porém, desejo tornar claro que, ao sustentar que a teoria do valor é uma parte redundante do Marxismo, antes estou a defender Marx que a atacá-lo. Pouca dúvida há de estarem, em geral, perfeitamente certas as muitas críticas que mostraram ser muito fraca a teoria do valor. Mas ainda que estivessem erradas, a posição do marxismo sòmente seria fortalecida se se pudesse estabelecer que suas decisivas doutrinas histórico-políticas podem ser desenvolvidas com inteira independência de teoria tão controvertida.

A idéia da chamada *teoria trabalhista do valor* (9), adaptada por Marx, para seus fins, de sugestões que encontrou em seus predecessores (refere-se êle especialmente a Adam Smith e David Ricardo), é bastante simples. Se precisarmos de um carpinteiro, teremos de pagar-lhe por hora. Se lhe perguntarmos por que certa obra é mais cara que outra, êle apontará que há mais trabalho nela. Em adição ao trabalho, teremos naturalmente de pagar pela madeira. Mas se examinarmos a questão mais de perto, veremos que estamos pagando, indiretamente, pelo trabalho envolvido no florestamento, derrubada, transporte, serraria, etc. Esta consideração sugere a teoria geral de que temos de pagar por uma obra, ou por qualquer artigo que possamos comprar, aproximadamente em proporção ao montante de trabalho que há nêle, isto é, ao número de horas de trabalho necessárias para sua produção.

Digo "aproximadamente" porque os preços efetivos flutuam. Mas há, ou pelo menos parece haver, sempre algo de mais estável por trás dêsses preços, uma espécie de preço médio em tôrno do qual os preços efetivos oscilam (10), chamado "valor de troca" ou, em resumo, o *valor* de um artigo, como o número médio de horas de trabalho necessárias para sua produção (ou para sua reprodução).

A idéia seguinte, a da *teoria da mais-valia* (valor excedente), é quase tão simples. Também foi adaptada por Marx de seus predecessores. (Assevera Engels (11) — talvez errôneamente, mas acompanharei sua apresentação do assunto —

qu a principal fonte de Marx foi Ricardo.) A teoria da mais-valia é uma tentativa, dentro dos limites da teoria trabalhista do valor, para responder à pergunta: "Como obtém o capitalista seu lucro?" Se admitirmos que os artigos produzidos em sua fábrica são vendidos no mercado por seu verdadeiro valor, isto é, de acôrdo com o número de horas de trabalho necessárias para a sua produção, então o único modo pelo qual o capitalista poderá obter lucro será pagando a seus operários menos do que o valor integral de seu produto. Assim, os salários recebidos pelo trabalhador representam um valor que não é igual ao número de horas que êle trabalhou. E podemos, em consequência, dividir a sua jornada de trabalho em duas partes, as horas que êle passou a produzir valor equivalente a seu salário e as horas que passou a produzir valor para o capitalista (12). E, correspondentemente, poderemos dividir o valor total produzido pelo trabalhador em duas partes, o valor igual a seus salários e o resto, que é chamado *mais-valia*. Desta *mais-valia* apropria-se o capitalista, sendo ela a única base de seu *lucro*.

Até aí, a história é bastante simples. Mas surge agora uma dificuldade teórica. Tôda a teoria do valor foi introduzida a fim de explicar os preços reais pelos quais os artigos são trocados; é ainda admitido que o capitalista é capaz de obter no mercado o valor integral de seu produto, isto é, um prêço correspondente ao número total de horas gastas nêle. Mas parece que o operário não obtém o prêço integral do artigo que vende ao capitalista no mercado de trabalho. Parece como se êle fôsse defraudado, ou roubado; de qualquer modo, se êle não é pago de acôrdo com a lei geral admitida pela teoria do valor, a saber, a de que *todos* os preços efetivamente pagos são, pelo menos numa primeira aproximação, determinados pelo valor do artigo. (Diz Engels que o problema foi levado em conta pelos economistas que pertenciam ao que Marx chama a "escola de Ricardo", e assevera (13) que sua incapacidade para resolvê-lo levou ao fracasso dessa escola). Surgiu então uma solução da dificuldade que parecia bastante evidente. O capitalista possui um monopólio dos meios da produção, e esta fôrça econômica superior pode ser usada para forçar o trabalhador a um acôrdo que viola a lei do valor. Mas essa solução (que considero uma descrição bem plausível da situação) destrói completamente a teoria trabalhista do valor, pois então verifica-se que certos preços, especialmente os salários, não correspondem a seus valôres, nem mesmo numa primeira aproximação. E isto rasga a possibilidade de ser o

mesmo verdade quanto aos outros preços, por motivos semelhantes.

Tal era a situação quando Marx entrou em cena a fim de salvar da destruição a teoria trabalhista do valor. Com o auxílio de outra idéia simples, mas brilhante, conseguiu mostrar que a teoria da mais-valia não só era compatível com a teoria trabalhista do valor mas também podia ser rìgidamente deduzida desta. A fim de alcançar essa conclusão, temos apenas de indagar: qual é, precisamente, a utilidade que o trabalhador vende ao capitalista? A resposta de Marx é: não as suas *horas* de trabalho, mas tôda a sua *fôrça* de trabalho. O que o capitalista compra ou aluga no mercado de trabalho é a *fôrça* de trabalho do operário. Admitamos, para argumentar, que essa utilidade seja vendida por seu verdadeiro valor. Qual é o seu valor? De acôrdo com a definição de valor, o valor da *fôrça* de trabalho é o número médio de *horas* de trabalho necessárias para sua produção ou reprodução. Mas isto, claramente, nada mais é do que o número de *horas* necessário para produzir os *meios de subsistência* do trabalhador (e de sua família).

Marx chegou, dêsse modo, ao seguinte resultado: O verdadeiro valor da fôrça total de trabalho do operário é igual às horas de trabalho necessárias para produzir os meios de sua subsistência. A fôrça de trabalho é vendida por êsse prêço ao capitalista. Se o trabalhador é capaz de trabalhar mais do que isso, então seu trabalho excedente pertence ao comprador ou alugador de sua fôrça. Quanto maior fôr a produtividade do trabalho, isto é, quanto mais um operário puder produzir por hora, tanto menos horas serão necessárias para a produção de sua subsistência e tanto mais horas restam para que êle seja explorado. Isto mostra que a base da exploração capitalista é uma *alta produtividade do trabalho*. Se o trabalhador não pudesse produzir em um dia mais do que o correspondente às suas próprias necessidades diárias, então a exploração seria impossível sem violação da lei do valor; só seria possível por meio da fraude, do roubo ou do assassínio. Mas, visto como a produtividade do trabalho, pela introdução das máquinas, subiu tanto que um homem pode produzir muito mais do que o correspondente às suas necessidades, a exploração capitalista torna-se possível. É possível mesmo numa sociedade capitalista "ideal", naquela em que tôdas as utilidades, inclusive a fôrça de trabalho, sejam compradas e vendidas por seu verdadeiro valor. Em tal sociedade, a injustiça da exploração não reside no fato de que o trabalhador não receba um "prêço justo" pela sua fôrça de trabalho, mas antes no fato de ser êle

pobre a ponto de ter de vender sua fôrça de trabalho, ao passo que o capitalista é rico bastante para comprar fôrça de trabalho em grandes quantidades e tirar lucro disso.

Com essa derivação ([14]) da teoria da mais-valia, Marx salvou a teoria trabalhista do valor, momentâneamente, da destruição; e apesar do fato de considerar como irrelevante todo o "problema do valor" (no sentido de um valor verdadeiro "objetivo" em tôrno do qual oscilem os preços), estou muito disposto a admitir que isso foi um sucesso teórico de primeira ordem. Marx, porém, fêz mais do que salvar uma teoria orginalmente apresentada por "economistas burguêses". De uma só cajadada, deu uma teoria da exploração e uma teoria explicando por que razão os salários dos trabalhadores tendem a oscilar em tôrno do nível de subsistência (ou fome). O maior sucesso, todavia, foi poder êle então dar uma explicação, concorde com sua teoria econômica do sistema legal, do fato de que o processo de produção capitalista tendia a adotar a capa legal do liberalismo. A nova teoria, com efeito, levou-o à conclusão de que, uma vez que a introdução de novas máquinas multiplicara a produtividade do trabalho, surgia a possibilidade de uma nova forma de exploração, que usava em mercado livre em vez da fôrça brutal e que se baseava na observância "formal" da justiça, da igualdade perante a lei e da liberdade. O sistema capitalista, asseverou, não só era um sistema de "livre competição", mas era também "mantido pela exploração do trabalho alheio, mas do trabalho que, *em sentido formal*, é livre" ([15]).

É impossível para mim entrar aqui em minucioso relato do número realmente espantoso de aplicações posteriores feitas por Marx de sua teoria do valor. Mas isso é também desnecessário, visto como minha crítica da teoria mostrará o modo pelo qual a teoria do valor pode ser eliminada de tôdas essas investigações. Passo agora a desenvolver essa crítica. Seus três pontos principais são: *a*) que a teoria de Marx sôbre o valor não basta para explicar a exploração; *b*) que as suposições adicionais necessárias a tal explicação mostram-se suficientes, mostrando-se assim redundante a teoria do valor; *c*) que a teoria do valor de Marx é essencialista e metafísica.

a) A lei fundamental da teoria do valor é a de que os preços de pràticamente todos os artigos, incluindo os salários, são determinados por seus valôres, ou mais precisamente, que são pelo menos, em uma primeira aproximação, proporcionais às horas de trabalho necessárias para sua produção. Ora, esta "lei do valor", como posso chamá-la, suscita imediatamente um problema. Por que se mantém? Evidentemente,

nem o comprador nem o vendedor do artigo podem ver, a um olhar, quantas horas são necessárias para a sua produção; e mesmo que pudessem, isso não explicaria a lei do valor, pois é claro que o comprador sempre compra o mais barato que pode e o vendedor sempre pede o máximo que pode obter. Isto, parece, deve ser uma das suposições fundamentais de qualquer teoria sôbre o mercado de preços. A fim de explicar a lei do valor, teríamos de mostrar a razão por que o comprador não conseguiria comprar abaixo, nem o vendedor vender acima, do "valor" de um artigo. O problema foi mais ou menos claramente visto pelos que acreditavam na lei trabalhista do valor e sua resposta foi esta: Para fins de simplificação e com o fito de obter uma primeira aproximação, admitamos a competição perfeitamente livre e, pela mesma razão, consideremos apenas aquêles artigos que possam ser manufaturados em quantidades pràticamente ilimitadas (se para isso houvesse trabalho disponível). Ora, admitamos que o prêço de tal artigo está acima de seu valor; isso significaria que lucros excessivos podem ser obtidos nesse particular ramo da produção. Tal coisa encorajaria vários fabricantes a produzirem o artigo, e a competição abaixaria o prêço. O processo oposto levaria à elevação do prêço de um artigo que seja vendido abaixo de seu valor. Assim, haverá oscilações de prêço e estas tendem a centralizar-se em tôrno dos valôres dos artigos. Em outras palavras, há um mecanismo de *oferta e procura* que, sob a livre concorrência, tende a dar fôrça ([16]) à lei do valor.

Considerações como estas podem ser freqüentemente encontradas em Marx, como por exemplo no terceiro volume do Capital ([17]), onde êle tenta explicar por que razão há uma tendência para que todos os lucros nos diversos ramos da manufatura se aproximem e ajustem a certo lucro médio. E são também utilizadas no primeiro volume, especialmente para mostrar por que os salários são conservados baixos, quase no nível de subsistência, ou, o que dá no mesmo, pouco acima do nível de fome. É claro que, com salários abaixo dêsse nível, os trabalhadores ficariam realmente famintos e o suprimento de fôrça de trabalho desapareceria do mercado de trabalho. Mas, enquanto os homens viverem, reproduzir-se-ão; e Marx tenta mostrar em detalhes (como veremos na secção IV) a razão pela qual o mecanismo da acumulação capitalista deve criar uma população excedente, um exército industrial de reserva. Assim, enquanto os salários se mantiverem, pouco acima do nível de fome, haverá sempre um suprimento de fôrça de trabalho no mercado de trabalho, não só suficiente mas mesmo excessivo; e êsse suprimento excessivo é que, de acôrdo com

Marx, impede a elevação dos salários [18]: "O exército industrial de reserva mantém sua pressão sôbre as fileiras dos trabalhadores empregados;... assim a população excedente é o fundo do quadro sôbre que opera a lei da oferta e da procura de trabalho. A população excedente restringe o alcance dentro do qual essa lei pode operar àqueles limites que melhor convenham à avidez capitalista de exploração e domínio".

b) Ora, esta citação mostra que o próprio Marx se deu conta da necessidade de escorar a lei do valor em uma teoria mais concreta, uma teoria capaz de mostrar, em qualquer caso particular, como as *leis da oferta e da procura* produzem os efeitos que êle explicou, por exemplo, salários de fome. Mas se essas leis são suficientes para explicar tais efeitos, então absolutamente não precisamos da teoria trabalhista do valor, seja ela ou não uma primeira aproximação sustentável (coisa que acho que não é). Além do mais, como Marx verificou, as leis da oferta e da procura são necessárias para explicar todos aquêles casos em que não há livre concorrência e em que sua lei do valor está claramente fora de ação; por exemplo, onde um monopólio possa ser utilizado para manter os prêços constantemente acima de seus "valôres". Marx considerou tais casos como exceções, o que dificilmente é opinião correta; seja como fôr, o caso dos monopólios mostra não só que as leis da oferta e da procura são necessárias para suplementar sua lei do valor, como também que são mais geralmente aplicáveis.

Por outro lado, é claro que as leis da oferta e da procura não só são necessárias como suficientes também para explicar todos os fenômenos da "exploração" — isto é, mais precisamente, da miséria dos operários lado a lado com a riqueza dos empresários — que Marx observou, se admitirmos, como êle admitiu, um mercado livre de trabalho assim como um suprimento de trabalho crônicamente excessivo. (A teoria de Marx sôbre êsse suprimento excessivo será discutida mais amplamente na secção IV, adiante). Como Marx mostra, é bastante claro que os trabalhadores serão forçados, em tais circunstâncias, a trabalhar longas horas a salários baixos, ou, em outras palavras, a permitir que o capitalista se "aproprie da melhor parte dos frutos de seu trabalho". E êste argumento trivial, que é parte do próprio de Marx, nem mesmo tem necessidade de mencionar a palavra "valor".

Vê-se, assim, que a teoria do valor é uma parte completamente redundante da teoria de Marx sôbre a exploração; e isto é válido independentemente da questão de saber se a teoria do valor é ou não verdadeira. Mas a parte da teoria de Marx

que permanece, depois de eliminada a teoria do valor, é indubitàvelmente correta, desde que aceitemos a doutrina da população excedente. É inquestionavelmente verdadeiro que (na ausência de uma redistribuição da riqueza por intermédio do estado) a existência de uma população excedente deve levar a salários de fome e a provocativas diferenças nos níveis de vida.

(O que não é tão claro, nem também Marx explica, é a razão pela qual a oferta de trabalho deve continuar a exceder a procura, pois, se é tão proveitoso "explorar" o trabalho, como então se dá que os capitalistas não sejam forçados, pela competição, a tentar elevar seus lucros empregando mais trabalho? Em outras palavras, por que não concorrem uns contra os outros no mercado de trabalho, elevando consequentemente os salários a um ponto em que comecem a não se tornar mais lucrativos, de modo a não ser mais possível falar em exploração? Marx teria respondido — veja-se a secção V, adiante —: "Porque a concorrência os força a investir cada vez mais capital em máquinas, de modo que não podem aumentar a parte do capital que utilizam para salários". Mas esta resposta não é satisfatória, pois, mesmo se gastam seu capital em máquinas, só o podem fazer comprando trabalho para construir máquinas, ou fazendo com que outros comprem êsse trabalho e aumentando assim a procura de trabalho. Parece, por essas razões, que o fenômeno da "exploração" que Marx observou era devido, não, como êle acreditava, ao mecanismo de um mercado perfeitamente competitivo, mas a outros fatores — especialmente a uma mistura de baixa produtividade e mercados imperfeitamente competitivos.) Mas uma explicação minuciosa e satisfatória do fenômeno [19] parece ainda faltar.

c) Antes de deixar esta discussão da teoria do valor e da parte que ela desempenha na análise de Marx, desejo comentar resumidamente outro de seus aspectos. O conjunto da idéia — que não é invenção de Marx — é o de que existe algo *por trás* dos prêços, um valor objetivo, ou real, ou verdadeiro, do qual os prêços são apenas uma "forma de aparência" [20]; isso mostra com bastante clareza a influência do Idealismo Platônico, com sua distinção entre uma realidade oculta, essencial ou verdadeira, e uma aparência acidental ou enganosa. Deve-se dizer que Marx fêz grande esfôrço [21] para destruir êsse caráter místico de "valor" objetivo, mas não se saiu bem. Tentou ser realista, aceitar sòmente algo de observável e importante — as horas de trabalho — como a realidade que aparece sob a forma de prêço; e não se pode contestar que o número de horas de trabalho necessárias para pro-

duzir um artigo, isto é, o seu "valor" segundo Marx, seja coisa importante. De certo modo, não passa de um problema puramente verbal escolher se devemos ou não dar a essas horas de trabalho o nome de "valor" do artigo. Mas tal terminologia pode tornar-se muito extraviadora e estranhamente anti-realista, especialmente se admitirmos, com Marx, que a produtividade do trabalho aumenta; pois o próprio Marx mostrou que (22), com a crescente produtividade, o valor de todos os artigos decresce, sendo assim possível um acréscimo nos salários reais como nos lucros reais, isto é, nas utilidades consumidas pelos trabalhadores e pelos capitalistas respectivamente, juntamente com um decréscimo no "valor" dos salários e lucros, vale dizer, nas horas gastas nêles. Assim, onde quer que encontremos real progresso, como encurtamento das horas de trabalho e altamente melhorado padrão de vida dos operários (inteiramente à parte de maior renda em dinheiro (23), ainda que calculada em ouro), aí também podem os trabalhadores, ao mesmo tempo, queixar-se amargamente de que o "valor" marxista, a essência ou substância real de sua renda, está minguando, visto como as horas de trabalho necessárias para sua produção foram diminuidas. (Queixa análoga poderia ser feita pelos capitalistas.) Tudo isto é admitido pelo próprio Marx e mostra como a terminologia do valor pode levar a extravios e quão pouco representa ela a real experiência social dos operários. Na teoria trabalhista do valor, a "essência" platônica tornou-se inteiramente divorciada da experiência (24)...

III

Depois de eliminar a teoria trabalhista do valor, de Marx, e sua teoria da mais-valia, podemos, sem dúvida, conservar ainda sua análise (ver o fim de *a*) na secção II) da pressão exercida pela população excedente sôbre os salários dos operários empregados. Não se pode negar que, existindo um mercado livre de trabalho *e* uma população excedente, isto é, desemprêgo extenso e crônico (e não pode haver dúvida de que o desemprêgo desempenhou seu papel na época de Marx e de então para cá), então os salários não podem erguer-se acima de níveis de fome; e, ainda com a mesma suposição, juntamente com a doutrina da acumulação acima desenvolvida, Marx, embora não justificado ao proclamar uma lei de crescente miséria, estava certo ao asseverar que, num mundo de elevados lucros e crescente riqueza, os salários de fome e uma vida de miséria poderiam ser o permanente quinhão dos trabalhadores.

Penso que, mesmo se fôsse defeituosa a análise de Marx, seu esfôrço para explicar o fenômeno da "exploração" merece o maior respeito. (Como mencionamos no fim de *b*), na secção precedente, nenhuma teoria realmente satisfatória parece existir até agora.) Deve-se dizer, sem dúvida, que Marx estava errado quando profetizou que as condições que observava seriam permanentes se não as mudasse uma revolução, e mais errado ainda ao profetizar que elas piorariam. Os fatos refutaram essas profecias. Além do mais, mesmo que pudéssemos admitir a validade de sua análise com relação a um sistema irrestrito e não-intervencionista, ainda aí seu argumento profético não seria conclusivo, pois a tendência para a miséria crescente só opera, de acôrdo com a própria análise de Marx, num sistema em que seja livre o mercado de trabalho — num capitalismo perfeitamente sem restrições. Desde, porém, que admitamos a possibilidade de sindicatos, de contratos coletivos, de greves, então as suposições da análise não são mais aplicáveis e todo o argumento profético rui por terra. Segundo a própria análise de Marx, teríamos de esperar que tal desenvolvimento fôsse suprimido ou equivalesse a uma revolução social, pois os contratos coletivos só se podem opor ao capital estabelecendo uma espécie de monopólio do trabalho; podem impedir que o capitalista utilise o exército industrial de reserva para manter baixos os salários e, dêsse modo, podem forçar os capitalistas a se contentarem com lucros mais reduzidos. E aqui vemos porque o grito "Trabalhadores, uni-vos!", era, de um ponto de vista marxista, a única resposta realmente possível a um capitalismo irrestrito.

Mas vemos, também, por que êsse grito deve escancarar todo o problema da interferência do estado e por que é susceptível de conduzir ao fim do sistema irrestrito e a um sistema novo, o *intervencionismo* (25), que se pode desenvolver em muitas direções diferentes. De fato, é quase inevitável que os capitalistas contestem o direito dos trabalhadores a se unirem, sustentando que essas uniões devem pôr em perigo a liberdade de competição no mercado de trabalho. O não-intervencionismo assim enfrenta o problema (que é parte (26) do paradoxo da liberdade): Que liberdade deve o estado proteger? A liberdade do mercado de trabalho ou a liberdade de se unirem os pobres? A decisão, seja qual fôr, levará à intervenção do estado, ao uso do poder político organizado, do estado assim como dos sindicatos, no campo das condições econômicas. Levará, em qualquer circunstância, a uma extensão

da responsabilidade econômica do estado, seja ou não conscientemente aceita essa responsabilidade. E isto significa que as suposições em que se baseia a análise de Marx devem desaparecer.

A derivação da lei histórica da miséria crescente, assim, não é válida. Tudo quanto resta é uma comovente descrição da miséria dos operários, que prevalecia há cem anos, e uma corajosa tentativa para tentar explicá-la por meio daquilo que chamamos, com Lenine ([27]) a "lei econômica do movimento da sociedade contemporânea" (isto é, a do capitalismo irrestrito de há um século), de Marx. Mas, até onde ela é entendida como uma profecia histórica e até onde é usada para deduzir a "inevitabilidade" de certos desenvolvimentos históricos, a derivação é inválida.

IV

A significação da análise de Marx repousa em ampla medida sôbre o fato de que uma população excedente efetivamente existia em seu tempo, como até em nossos dias (fato que ainda não recebeu uma explicação realmente satisfatória, como já dissemos). Até aqui, porém, ainda não discutimos a argumentação de Marx em apôio de sua afirmação sôbre ser o mecanismo da própria produção capitalista que produz sempre a população excedente de que necessita para conservar baixos os salários dos operários que emprega. Todavia, esta teoria não é só engenhosa e interessante em si mesmo; contém, ao mesmo tempo, a teoria de Marx do ciclo dos negócios e das depressões gerais, teoria que claramente se relaciona com a profecia do descalabro do sistema capitalista em consequência da intolerável miséria que êle deve produzir. A fim de tornar o mais forte que puder a defesa da teoria de Marx, alterei-a levemente ([28]) (a saber, introduzindo uma distinção entre duas espécies de máquinas, uma para extensão e outra para intensificação da produção.) Mas não é mister que essa alteração desperte a suspeita dos leitores marxistas, pois não irei, em absoluto, criticar a teoria.

A teoria emendada da população excedente e do ciclo de negócios pode ser assim traçada: O acúmulo de capital significa que o capitalista gasta parte de seus lucros em novas máquinas; isso pode ser também expresso dizendo que só uma parte de seus lucros reais consiste de bens de consumo, enquanto parte dêles consiste de máquinas. Essas máquinas, por sua vez, podem ser destinadas ou à expansão da *indústria,* para

novas fábricas, etc., ou à *intensificação* da produção, por aumentarem a produtividade do trabalho nas indústrias existentes. A primeira espécie de máquinas torna possível um acréscimo de emprêgo; a segunda tem o efeito de tornar operários supérfluos, de "colocar os trabalhadores em liberdade", como se chamava êsse processo nos dias de Marx. (Hoje, êle é às vêzes chamado "desemprêgo tecnológico") Ora, o mecanismo da produção capitalista, como o vê a teoria marxista emendada do ciclo dos negócios, trabalha assim, em grossas linhas: Se admitirmos, para começar, que por uma razão ou outra há uma expansão geral da indústria, então uma parte do exército industrial de reserva será absorvida, a pressão sôbre o mercado de trabalho será aliviada e os salários mostrarão tendência a subir. Começa um período de prosperidade. Mas, no momento em que os salários se erguem, certos aperfeiçoamentos mecânicos que intensificam a produção e que não eram anteriormente aproveitados em vista dos baixos salários podem tornar-se proveitosos (mesmo que o custo de tais maquinismos comece a elevar-se.). Assim, mais máquinas da espécie que "coloca os trabalhadores em liberdade" serão produzidas. Enquanto estas máquinas estão apenas em processo de serem produzidas, a prosperidade continua, ou aumenta. Mas, uma vez que as novas máquinas comecem também a produzir, muda-se o quadro. (Essa mudança, segundo Marx, é acentuada por uma queda na proporção de lucro, a ser discutida na secção V). Os trabalhadores serão "colocados em liberdade", isto é, condenados à fome. Todavia, o desaparecimento de muitos consumidores deve levar a um colapso do mercado interno. Em consequência, grande número de máquinas nas fábricas expandidas fica sem trabalhar (primeiramente as máquinas menos eficientes) e isto leva a maior acréscimo de desemprêgo e a maior colapso do mercado. O fato de estar agora paralisada muita maquinaria significa que muito capital se tornou sem valor, que muitos capitalistas não puderam cumprir seus compromissos; desenvolve-se assim uma crise financeira, conduzindo à completa estagnação da produção de bens de capital, etc. Enquanto, porém, a depressão (ou, como diz Marx, a "crise") prossegue, as condições de recuperação vão amadurecendo. Essas condições consistem principalmente no crescimento do exército industrial de reserva e na consequente disposição dos operários para aceitarem salários de fome. Com salários muito baixos, a produção torna-se lucrativa, mesmo aos baixos prêços de um mercado deprimido; e, uma vez começada a produção, recomeça o capitalista a acumular, a comprar máquinas. Sendo os salários muito baixos, acha êle que não é ainda lucrativo usar máquinas novas (talvez inventadas

nêsse intervalo) do tipo que "deixa os trabalhadores em liberdade". A princípio, preferirá comprar máquinas com o plano de ampliar a produção. Isso leva vagarosamente a uma extensão do emprêgo e a uma recuperação do mercado interno. Vai chegando de novo a prosperidade. Assim, retornamos ao ponto de partida. Encerra-se o ciclo, e o processo pode começar uma vez mais.

Esta é a teoria marxista emendada do desemprêgo e do ciclo dos negócios. Como prometi, não vou criticá-la. A teoria dos ciclos de negócios é questão muito difícil e certamente ainda não conhecemos bastante coisa a seu respeito (pelo menos, eu não conheço). É muito provável que a teoria esboçada esteja incompleta e, especialmente, que aspectos tais como a existência de um sistema monetário baseado em parte na criação do crédito e nos efeitos do entesouramento não tenham sido levados suficientemente em conta. Seja, porém, como fôr, o ciclo dos negócios é um fato que não pode ser fàcilmente contestado e um dos maiores méritos de Marx é haver acentuado sua significação como um problema social. Embora, todavia, tudo isso deva ser admitido, podemos criticar a profecia que Marx tenta alicerçar em sua teoria do ciclo dos negócios. Antes de tudo, assevera êle que as depressões tornar-se-ão crescentemente piores, não só em seu alcance como na intensidade dos sofrimentos dos trabalhadores. Não oferece, porém, qualquer argumento em apôio disso (fora, talvez, a teoria da queda na proporção do lucro, que agora iremos discutir.) E se olharmos os desenvolvimentos reais, poderemos dizer que, por terríveis que sejam os efeitos, e especialmente os efeitos psicológicos, do desemprêgo, mesmo naquêles países em que os operários são agora segurados contra êle, não há dúvida de que os sofrimentos eram incomparàvelmente piores no tempo de Marx. Não é êsse, porém, o meu ponto principal.

No tempo de Marx, ninguém jamais pensou naquela técnica de intervenção do estado que é agora chamada "política anti-cíclica"; e, na verdade, tal pensamento deve ter sido extremamente estranho a um sistema capitalista irrestrito. (Mas mesmo antes do tempo de Marx encontramos o princípio de dúvidas, e até de investigações, sôbre a sabedoria da política de crédito do Banco da Inglaterra ([29]) durante uma depressão.) O seguro de desemprêgo, porém, significa uma intervenção, e portanto um acréscimo da responsabilidade do estado, e é susceptível de conduzir a experiência na política anti-cíclica. Não sustento que essas experiências devam ser necessàriamente bem sucedidas (embora acredite que o problema

possa, afinal, mostrar-se não muito difícil; e a Suécia ([30]), em particular, já demonstrou o que se pode fazer nêsse campo.). Mas desejo afirmar com a maior ênfase que a crença de ser impossível abolir o desemprêgo por meio de medidas graduais fica no mesmo plano de dogmatismo daquelas numerosas provas físicas (apresentadas por homens que viveram mesmo depois de Marx) segundo as quais o problema da aviação seria sempre insolúvel. E quando os marxistas dizem, como às vêzes fazem, que Marx demonstrou a inutilidade de uma política anti-cíclica e de medidas graduais, simplesmente não dizem verdade; Marx investigou um capitalismo irrestrito e nunca sonhou em intervencionismo. Portanto, nunca investigou a possibilidade de uma interferência sistemática no ciclo dos negócios e muito menos apresentou uma prova de sua impossibilidade. É estranho notar que as mesmas pessoas que se queixam da irresponsabilidade dos capitalistas em face do sofrimento humano sejam bastante irresponsáveis para opor-se, com afirmações dogmáticas dêsse tipo, a experiência das quais podemos aprender como aliviar o sofrimento humano (como tornar-nos senhores de nosso meio social, segundo poderia ter dito Marx), e como controlar algumas das indesejáveis repercussões sociais de nossas ações. Mas os apologistas do marxismo absolutamente não se dão conta do fato de que, em nome de seus próprios interêsses, estão lutando contra o progresso; não vêem que o perigo de qualquer movimento como o marxismo é vir logo a representar tôda espécie de investimentos de interêsses, e que há investimentos intelectuais, tanto como materiais.

Outro ponto deve ser aqui exposto. Marx, como vimos, acreditava que o desemprêgo era, fundamentalmente, uma engrenagem do mecanismo capitalista com a função de conservar baixos os salários e de tornar mais fácil a exploração dos operários empregados; a miséria crescente sempre envolvia, para êle, também o crescimento da miséria dos trabalhadores; e êste é justamente o ponto supremo do enrêdo. Mas mesmo que admitamos que essa opinião fôsse justificada em sua época, devemos reconhecer que, como profecia, foi definitivamente refutada pela experiência posterior. A partir da época de Marx, em tôda parte se elevou o nível de vida dos operários empregados e (como Parkes ([31]) acentuou em sua crítica de Marx) os salários reais dos operários *empregados* tendem mesmo a crescer durante uma depressão (foi o que sucedeu, por exemplo, durante a última grande depressão), devido a queda mais rápida nos prêços que nos salários. Isto é uma ofuscante refutação de Marx, especialmente por provar que o ônus

principal do seguro de desemprêgo não pesava sôbre os trabalhadores, mas sôbre os empresários, que, portanto, perdiam mais diretamente com o desemprêgo, em vez de lucrar indiretamente, como no esquema de Marx.

V

Nenhuma das teorias marxistas até aqui discutidas tentou sequer, sèriamente, provar o ponto que é o mais decisivo do primeiro passo, a saber, que a acumulação mantém o capitalista sob forte pressão econômica, a qual êle é forçado, sob pena de sua própria destruição, a transmitir aos trabalhadores, de modo que o capitalismo só pode ser destruido, mas nunca reformado. Uma tentativa de provar êsse ponto está contida naquela teoria de Marx que visa a estabelecer a lei de que a proporção do lucro tende a cair.

O que Marx chama proporção de lucro corresponde à proporção de juros; é a porcentagem da média anual do lucro capitalista sôbre o conjunto do capital investido. Essa proporção, diz Marx, tende a cair em vista do rápido crescimento das inversões de capital, pois êstes devem acumular-se mais ràpidamente do que podem crescer os lucros.

O argumento com o qual Marx tenta provar isso é também muito engenhoso. A competição capitalista, como vimos, força o capitalista a fazer investimentos que aumentam a produtividade do trabalho. Marx chegou a admitir que, com êsse acréscimo de produtividade, grande serviço é prestado à humanidade ([32]): "Um dos aspectos civilizadores do capitalismo está em que êle exige a mais-valia de um modo e sob circunstâncias que são mais favoráveis do que as formas anteriores (tais como escravidão, servidão etc.) para o desenvolvimento das fôrças produtivas, assim como em relação às condições sociais para uma reconstrução da sociedade em plano mais elevado. Para isso, chega mesmo a criar os elementos;... pois a quantidade de artigos úteis produzida em dado período de tempo depende da produtividade do trabalho". Mas êsse serviço à humanidade não só é prestado pelos capitalistas sem qualquer intenção; a ação a que êles são forçados pela concorrência também vai de encontro a seus próprios interêsses, pela razão seguinte:

O capital de qualquer industrial pode ser dividido em duas partes. Uma é investida em terras, máquinas, matérias primas, etc. A outra é utilizada para salários. Marx chama a primeira parte "capital constante" e a segunda "capital variável"; como, porém, considero essa terminologia algo equívoca, chamarei as duas partes "capital imobilizado" e "capital salarial". O capitalista, segundo Marx, só pode lucrar explorando os trabalhadores; em outras palavras, usando o seu capital salarial. O capital imobilizado é uma espécie de pêso morto que êle é forçado pela competição a carregar, e mesmo a aumentar continuamente. Êsse aumento não é, porém, acompanhado por um acréscimo correspondente em seus lucros; só uma extensão do capital salarial poderia ter êsse saudável efeito. Mas a tendência geral para um acréscimo da produtividade significa que a parte material do capital aumenta em relação à sua parte salarial. Portanto, o capital total também aumenta, sem um acréscimo compensador nos lucros; isto é, a proporção dos lucros deve cair.

Ora, êsse argumento têm sido muitas vêzes discutido; na verdade, foi atacado, implicitamente, muito antes de Marx ([33]). Apesar dêsses ataques, acredito que pode haver algo no argumento de Marx, especialmente se o tomarmos em conjunto com sua teoria do ciclo dos negócios (Voltarei sucintamente a êste ponto no capítulo seguinte). Mas o que desejo discutir aqui é a relação dêsse argumento com a teoria da miséria crescente.

Marx vê essa conexão do seguinte modo: Se a proporção do lucro tende a cair, então o capitalista se enfrenta com a destruição. Tudo quanto êle pode fazer é "tirá-lo dos trabalhadores", isto é, explorá-los acrescidamente. Pode fazê-lo ampliando as horas de trabalho, acelerando as tarefas, baixando os salários, elevando o custo de vida dos trabalhadores (inflação), explorando mais mulheres e crianças. As contradições internas do capitalismo, baseadas no fato de que a competição e a produção de lucros estão em conflito, desenrola-se aqui num auge. Primeiramente, forçam o capitalista a acumular e a aumentar a produtividade, e dêsse modo reduzem a proporção de lucro. Depois, forçam-no a aumentar a exploração a um grau intolerável e, com isso, a aumentar a tensão entre as classes. Torna-se, assim, impossível a transigência. As contradições não podem ser removidas. Elas devem, por fim, selar o destino do capitalismo.

Êste é o argumento principal. Pode êle, porém, ser conclusivo? Devemos lembrar-nos de que a produtividade aumentada é a própria base da exploração capitalista; sòmente quando o operário pode produzir muito mais do que necessita para si e para sua família é que o capitalista consegue apropriar-se de trabalho excedente. A produtividade aumentada, na terminologia de Marx, significa trabalho excedente aumentado;

significa tanto um número aumentado de horas à disposição do capitalista como, por cima disso, um número aumentado de artigos produzidos por hora. Significa, em outras palavras, um lucro grandemente aumentado. Isto é admitido por Marx ([34]). Êle não sustenta que os lucros mingüem; sustenta apenas que o capital total aumenta muito mais ràpidamente do que os lucros, de modo que a *proporção* dos lucros cái.

Mas, se assim é, não há razão para que o capitalista deva experimentar uma pressão econômica que é forçado a transmitir aos trabalhadores, queira ou não. É provàvelmente verdade que êle não goste de ver uma queda na proporção de seus lucros. Mas, desde que sua renda não cáia e sim, ao contrário, se eleve, não há perigo real. A situação, para um capitalista médio de sucesso, seria esta: êle vê sua renda crescer ràpidamente e seu capital crescer mais ràpidamente ainda; isto é, suas econômias crescem mais ràpidamente do que a parte de sua renda que êle consome. Não creio que essa seja uma situação que deva forçá-lo a medidas desesperadas ou que torne um entendimento com os trabalhadores impossível. Ao contrário, parece-me uma situação inteiramente tolerável.

É verdade, sem dúvida, que essa situação contém um elemento de perigo. Os capitalistas que especulam na suposição de uma constante ou de uma crescente proporção de lucros podem entrar em embaraços; e coisas tais podem realmente contribuir para o ciclo dos negócios, acentuando a depressão. Mas isso pouco têm a ver com as devastadoras consequências que Marx profetizou.

Isto encerra minha análise do terceiro e último argumento, proposto por Marx a fim de provar a lei da miséria crescente.

VI

A fim de mostrar quanto Marx estava completamente errado em suas profecias, e ao mesmo tempo quão justificado estava em seu ardente protesto contra o inferno de um capitalismo irrestrito assim como em seu apêlo — "Trabalhadores, uni-vos!" — citarei alguns trechos do capítulo do *Capital* em que êle discute a "Lei Geral da Acumulação Capitalista" ([35]): "Nas fábricas, jovens trabalhadores masculinos são consumidos em massa antes de alcançarem a idade adulta; depois disso, apenas pequeníssima proporção continua útil para a indústria, de modo que êles são constantemente despedidos em grande número. Formam então parte da flutuante população excedente, que cresce com o crescimento da indústria... A força de trabalho é tão ràpidamente consumida pelo capital que o trabalhador de meia idade é normalmente um homem gasto... O dr. Lee, médico oficial de saúde, declarou, não faz muito, "que a idade média de morte da alta classe média de Manchester era de 38 anos, ao passo que a idade média de morte da classe trabalhadora era de 17; ao passo que em Liverpool êsses números eram representados por 35 contra 15..." A exploração das crianças da classe trabalhadora põe a prêmio sua produção... Quanto maior a produtividade do trabalho... mais precárias se tornam as condições de existência do operário. No sistema capitalista, todos os métodos de elevar a produtividade social do trabalho são... transformados em meios de dominação e de exploração; mutilam o trabalhador em um fragmento de sêr humano, degradam-no à condição de simples peça de máquina, fazem do trabalho uma tortura... e arrastam-lhe a mulher e filhos sob as rodas do Juggernaut capitalista. *Daí decorre que, à medida que se acumula o capital, devem piorar as condições do trabalhador, qualquer que possa ser seu pagamento*... Quanto maior fôr a riqueza social, o montante do capital em atividade, a amplitude e energia de seu crescimento... tanto maior será a população excedente... O volume do exército industrial de reserva cresce conjuntamente com o poder da riqueza... Mas quanto maior êle fôr, maiores serão as massas de trabalhadores cuja miséria só encontra alívio num acréscimo da agonia de sua fadiga, e maior será o número daquêles que são oficialmente reconhecidos como pobres. *Esta é a lei absoluta e geral da acumulação capitalista*... A acumulação da riqueza em um polo da sociedade envolve ao mesmo tempo, no polo oposto, a acumulação da miséria, da agonia da fadiga, da escravidão, da ignorância, da brutalização e da degradação moral..."

O terrível quadro que Marx traça da econômia de seu tempo não é senão demasiado verdadeiro. Mas sua lei de que a miséria deve crescer juntamente com a acumulação não se sustenta. Os meios de produção se têm acumulado e a produtividade do trabalho têm aumentado desde seus dias, a uma extensão que mesmo êle dificilmente teria considerado possível. Mas o trabalho infantil, as horas de tarefa, a agonia da fadiga e a precariedade da existência do trabalhador não aumentaram; tudo isso declinou. Não digo que êsse processo deva continuar. Não há lei de progresso e tudo dependerá de nós mesmos. Mas a situação atual é rápida e muito bem resumida por Parkes ([36]) em uma frase: "Salários baixos, horas prolongadas e trabalho infantil foram uma característica do

capitalismo, não, como disse Marx, em sua velhice, mas na sua infância."

O capitalismo irrestrito passou. Desde o tempo de Marx, o intervencionismo democrático fêz imensos avanços e a produtividade melhorada do trabalho — consequência da acumulação de capital — tornou possível exilar virtualmente a miséria. Isso mostra que muito têm sido realizado, apesar de enganos indubitàvelmente graves, e deveria encorajar-nos a crer que mais ainda poderá ser feito. Pois muito ainda resta a ser feito e a ser desfeito. Só o intervencionismo democrático o pode tornar possível. De nós depende fazê-lo.

Não tenho ilusões com relação à fôrça de meus argumentos. A experiência mostra que as profecias de Marx foram falsas. Mas a experiência sempre pode ser explicada de outra maneira. E, na verdade, o próprio Marx e Engels começaram a elaborar uma *hipótese auxiliar,* destinada a explicar as razões por que a lei da miséria crescente não operava de acôrdo com as suas previsões. Segundo essa hipótese, a tendência para a diminuição da porcentagem de lucro e, com ela, o aumento da miséria, é contrariada pelos efeitos da *exploração colonial,* ou, como usualmente se diz, pelo "imperialismo moderno". A exploração colonial é, segundo essa teoria, um método de transmitir a pressão econômica ao proletariado colonial, grupo que, tanto econômica como pollticamente, é ainda mais débil que o proletariado industrial pátrio. "O capital invertido nas colônias — diz Marx (37) — pode produzir uma porcentagem superior de lucros, pela simples razão de que a porcentagem de lucro é maior onde o desenvolvimento capitalista ainda se ache em etapa atrasada, e pela razão a juntar e de que os escravos, os cules, etc., permitem mais alta exploração do trabalho. Não posso ver razão por que essas mais altas porcentagens de lucro..., quando enviadas ao país de origem, não entrem ali como elementos da porcentagem média de lucro e contribuam, proporcionalmente, para mantê-la elevada". (É digno de nota o facto de que a idéia principal por trás dessa teoria do imperialismo "moderno" pode remontar a mais de 160 anos, a Adam Smith, que disse ter o comércio colonial "contribuido necessàriamente para manter alta a proporção de lucros"). Engels foi um passo adiante de Marx no seu desenvolvimento da teoria. Forçado a admitir que na Inglaterra a tendência prevalecente não era para um aumento da miséria, mas antes para uma considerável melhoria, sugere que isso pode ser devido ao facto de que a Inglaterra "está explorando o mundo inteiro"; e desdenhosamente ataca "a classe trabalhadora britânica", que, em vez de sofrer como êle esperava, "está efetivamente tornando-se cada vez mais burguêsa". E continua: "Parece que essa nação, de tôdas a mais burguesa, quer levar as coisas ao ponto de ter uma aristocracia burguêsa e um proletariado burguês *lado a lado* da burguesia". Ora, *essa* mudança de linha por parte de Engels é pelo menos tão notável com aquela outra, também dêle, que mencionei no capítulo antecedente (39); e, como aquela, foi feita sob a influência de um desenvolvimento social que se demonstrou ser de miséria decrescente. Marx censurou o capitalismo por "proletarizar a classe média e a burguesia inferior" e pela redução dos trabalhadores ao pauperismo. Engels agora censura o sistema — é ainda censurado — por transformar os trabalhadores em burguêses. Mas o mais bonito toque da queixa de Engels é a indignação que o leva a chamar a Inglaterra, que se comporta com tanta desconsideração a ponto de desmentir profecias marxistas, "essa nação, de tôdas a mais burguesa". De acôrdo com a doutrina marxista, deveríamos esperar da "mais burguêsa de tôdas as nações" um desenvolvimento da miséria e da tensão de classes até um grau intolerável; em vez disso, ouvimos que se verifica o contrário. E os bons cabelos marxistas ficam de pé ao ouvirem falar da incrível perversidade de um sistema capitalista que transforma bons proletários em maus burguêses, esquecendo-se inteiramente de que Marx mostrou que a maldade do sistema consistia exclusivamente no facto de operar êle em sentido oposto. Assim lemos na análise de Lenine (40) sôbre as más causas e os terríveis efeitos do moderno imperialismo britânico: "Causas: 1) exploração do mundo inteiro por essa nação; 2) sua posição monopolística no mercado mundial; 3) seu monopólio colonial. Efeitos: 1) *aburguesamento de uma parte do proletariado britânico;* 2) parte do proletariado deixa-se conduzir por pessoas que foram compradas pela burguesia, ou que pelo menos são pagas por ela". Tendo dado tão lindo nome marxista — "o aburguesamento do proletariado" — a uma tendência odiosa — odiosa principalmente porque não se adaptava ao modo por que deveria ir o mundo, segundo Marx — Lenine aparentemente acredita que ela se tornou uma tendência marxista. O próprio Marx sustentava que, quanto mais ràpidamente o mundo passasse pelo necessário período histórico da industrialização capitalista, tanto melhor seria, e portanto se sentia inclinado a apoiar (41) os desenvolvimentos imperialistas. Mas Lenine chegou a uma conclusão muito diferente. Visto como a posse de colônias pela Inglaterra era a razão de os trabalhadores metropolitanos seguirem "líderes comprados pela burguesia", em vez de seguir os comunistas, via êle no império colonial um gatilho ou espoleta em potencial. Uma revolução ali faria

com que a lei da miséria crescente operasse na metrópole, e uma revolução metropolitana seguir-se-ia. Assim, as colônias eram o lugar de onde o fogo deveria espalhar-se...

Não acredito que a hipótese auxiliar, cuja história esbocei, possa salvar a lei da miséria crescente, pois esta própria hipótese é refutada pela experiência. Há países, por exemplo as democracias escandinavas, a Checoslováquia (antes de dominada pela Rússia), o Canadá, a Austrália, a Nova Zelandia, para nada dizer dos Estados Unidos, em que um intervencionismo democrático assegurou aos trabalhadores um alto padrão de vida, apesar do facto de que a exploração colonial não teve influência ali, ou foi de qualquer modo demasiado sem importância para sustentar a hipótese. Além do mais, se compararmos certos países que "exploram" colônias, com a Holanda e a Bélgica, com a Dinamarca, a Suécia, a Noruega, que não "exploram" colônias, não verificaremos que os *trabalhadores* industriais tenham lucrado com a posse de colônias, pois a situação das classes trabalhadoras em todos êsses países é impressionantemente semelhante. Além do mais, embora a miséria imposta aos nativos pela colonização seja um dos mais negros capítulos da história da civilização, não se pode asseverar que sua miséria tendesse a aumentar desde os dias de Marx. O exatamente oposto é o que se tem dado; as coisas melhoraram grandemente. E, contudo, crescente miséria teria de ser muito notada nelas, se tanto a hipótese auxiliar como a teoria original fôssem corretas.

VII

Como fiz com relação ao segundo e terceiro passos nos capítulos anteriores, ilustrarei agora o primeiro passo de argumentação profética de Marx mostrando algo de sua influência prática sôbre as táticas dos partidos marxistas.

Os Social-democratas, sob a pressão de factos evidentes, tacitamente abandonaram a teoria de que a intensidade da miséria aumenta; mas tôdas as suas táticas permaneceram baseadas na hipótese de que a lei da extensão crescente da miséria era válida, isto é, de que a fôrça numérica do proletariado industrial deveria continuar a crescer. Isto é porque basearam sua política exclusivamente na representação dos interêsses dos trabalhadores industriais, ao mesmo tempo firmemente acreditando que estavam representando, ou iriam em breve representar, "a grande maioria da população" (42). Nunca duvidaram da afirmação do *Manifesto* de que "todos os

movimentos históricos anteriores eram movimentos de minorias... O movimento proletário é o movimento auto-consciente, independente, da imensa maioria, no interêsse da imensa maioria". Esperavam portanto, confiantemente, pelo dia em que a consciência de classe e a segurança da classe dos trabalhadores industriais lhes ganharia a maioria nas eleições. "Não pode haver dúvida quanto a quem será vitorioso no fim — os poucos exploradores ou a imensa maioria, os trabalhadores". Não viam que os trabalhadores industriais em parte alguma formavam maioria, e muito menos uma "imensa maioria", e que as estatísticas não mostram qualquer tendência para o acréscimo de seu número. Não compreenderam que a existência de um partido democrático de trabalhadores sòmente se justificava enquanto tal partido estivesse preparado para transigir ou mesmo cooperar com outros partidos, por exemplo, com algum partido representativo dos camponeses, ou da classe média. E não viram que, se queriam governar o estado exclusivamente como representantes da maioria da população, teriam de mudar sua política inteira e deixar de representar principalmente ou sòmente os trabalhadores industriais. Sem dúvida, essa mudança de política não é substituida pela ingênua afirmação de que a política proletária como tal pode simplesmente atrair (como Marx (43) disse) "os produtores rurais à liderança intelectual das cidades centrais de seus distritos, assegurando-lhes ali, no trabalhador industrial, o *depositário natural* de seus interêsses".

A posição dos partidos comunistas era diferente. Eles aderiam estritamente à teoria da miséria crescente, acreditando no acréscimo não só de sua extensão como de sua intensidade, uma vez que fôssem removidas as causas do temporário aburguesamento dos trabalhadores. Essa crença contribuiu consideràvelmente para o que Marx teria chamado as "contradições internas" de sua política.

A situação tática parece bastante simples. Graças à profecia de Marx, os comunistas sabiam com certeza que a miséria deveria logo aumentar. Sabiam também que o partido não podia ganhar a confiança dos trabalhadores sem lutar por êles e com êles por uma melhoria de seu quinhão. Estas duas admissões fundamentais claramente determinaram os princípios de sua tática geral. Fazer os trabalhadores exigirem seu quinhão e apoiá-los em cada episódio particular de sua incessante luta por pão e teto. Lutar com êles tenazmente pela concretização de suas exigências práticas, econômicas ou políticas. Assim seria ganha a sua confiança. Ao mesmo tempo, os trabalhadores aprenderiam que é impossível para êles me-

lhorar seu quinhão com essas pequeninas lutas, e que nada além de uma revolução por atacado poderia produzir a melhoria. Tôdas essas mesquinhas lutas são fadadas ao insucesso; sabemos de Marx que os capitalistas simplesmente *não podem* continuar a transigir e que, por fim, a miséria *deve* aumentar. Em consequência, o único resultado — mas valioso — da luta diária dos trabalhadores contra seus opressores é um aumento de sua consciência de classe; é êsse sentimento de unidade que só na batalha se adquire, juntamente com um desesperado conhecimento de que só a revolução os pode auxiliar em sua miséria. Quando essa etapa é alcançada, então soou a hora para o ato final.

Esta é a teoria e os comunistas agiram de acôrdo com ela. A princípio apoiaram os operários em sua luta para melhorar seu quinhão. Mas, ao contrário de tôdas as expectativas, essa luta foi bem sucedida. As exigências foram atendidas. Evidentemente, a razão era que haviam sido muito modestas. Portanto, devia-se exigir mais. E as exigências foram atendidas de novo [44]. E, como a miséria descresce, os operários se tornam menos amargurados e mais prontos a fazer negociações sôbre salários do que conspirações para a revolução.

Agora os comunistas acham que sua política deve ser invertida. Algo deve ser feito para que a lei da miséria crescente passe a operar. Por exemplo, a inquietação colonial deve ser incitada (mesmo onde não há oportunidade de uma revolução bem sucedida) e, com o propósito geral de contrapor-se ao aburguesamento dos operários, uma política fomentadora de catástrofes de tôda espécie deve ser adotada. Mas essa política nova destrói a confiança dos trabalhadores. Os partidos comunistas perdem seus membros, com exceção daquêles que não têm experiência de verdadeiras lutas políticas. Perdem exatamente aquêles a que descrevem como "vanguarda da classe trabalhadora". Seu princípio tàcitamente implícito — "quanto piores as coisas, melhor, pois a miséria deve precipitar a revolução", enche de suspeitas os trabalhadores; quanto melhor é a aplicação dêsse princípio, piores são as suspeitas entretidas pelos trabalhadores. Pois êstes são realistas: para obter-lhes a confiança é mistér trabalhar por melhorar seu quinhão.

Assim, a política deve ser novamente invertida: é-se forçado a lutar pela imediata melhoria do quinhão dos trabalhadores e esperar, ao mesmo tempo, o contrário.

Com isto, a "contradição interna" da teoria produz a última etapa da confusão. É a etapa em que é difícil saber quem é o traidor, visto como a traição pode ser a fidelidade e a fidelidade pode ser a traição. É a etapa em que aquêles que acompanharam o partido, não simplesmente porque viam nêle (com razão, receio) o único movimento vigoroso de fins humanitários, mas especialmente por ser um movimento baseado numa teoria científica, ou devem deixá-lo, ou sacrificar sua integridade intelectual, pois agora terão de aprender a acreditar cegamente em alguma autoridade. Em última análise, terão de tornar-se místicos — hostís à argumentação razoável.

Parece não ser só o capitalismo que labora sob contradições internas que ameaçam produzir-lhe a derrocada...

Capítulo 21

UMA AVALIAÇÃO DA PROFECIA

Os argumentos que alicerçam a profecia histórica de Marx não são válidos. Sua engenhosa tentativa de extrair conclusões proféticas da observação de tendências econômicas contemporâneas falhou. A razão dêsse fracasso não está em qualquer insuficiência da base empírica da argumentação. As análises sociológica e econômica que Marx fêz da sociedade de sua época podem ter sido um tanto parciais, mas, a despeito de sua inclinação, eram excelentes, enquanto descritivas. A razão de seu fracasso como profeta repousa inteiramente na pobreza do historicismo como tal, no simples fato de que, mesmo que observemos hoje o que parece ser uma tendência ou linha histórica, não poderemos saber se amanhã ela terá a mesma aparência.

Devemos admitir que Marx viu muitas coisas sob exata luz. Se considerarmos apenas a sua profecia de que o sistema de capitalismo irrestrito, tal como êle o conhecia, não iria durar muito, e que os apologistas dêle que diziam dever êle durar para sempre estavam errados, então devemos dizer que Marx estava com a razão. Estava certo, também, ao sustentar que era principalmente a "luta de classe", isto é, a associação dos trabalhadores, que iria produzir a sua transformação num novo sistema econômico. Mas não devemos ir ao ponto de dizer que Marx predisse êsse novo sistema, o intervencionismo [1], sob outro nome, o de socialismo. A verdade é que êle nem teve suspeita do que estava pela frente. O que chamou "socialismo" era completamente diferente de qual-

quer forma de intervencionismo, mesmo da forma russa, pois êle acreditava fortemente que o desenvolvimento iminente diminuiria a influência tanto política quanto econômica do estado, ao passo que o intervencionismo a aumentou em tôda parte.

Visto como estou criticando Marx e, até certa extensão, louvando o intervencionismo gradual democrático (especialmente da espécie institucional explicada na secção VII do capítulo 17), desejo tornar claro que sinto muita simpatia pela esperança de Marx quanto ao decréscimo da influência do estado. É, sem dúvida, o maior perigo do intervencionismo — especialmente de qualquer intervenção direta — o de levar a um acréscimo do poder do estado e da burocracia. Muitos intervencionistas não se importam com isso, ou fecham os olhos, o que aumenta o perigo. Mas acredito que, uma vez enfrentado o perigo francamente, é possível dominá-lo. Pois isto, mais uma vez, é apenas um problema de tecnologia social e de mecânica social gradual. É, porém, importante freá-lo cedo, por constituir um perigo para a democracia. Devemos fazer planos para a liberdade, e não só para a segurança, ainda que pela única razão de só a liberdade poder tornar a segurança segura.

Mas voltemos à profecia de Marx. Uma das tendências históricas que êle proclamava haver descoberto parece ser de caráter mais persistente do que outras; refiro-me à tendência para a acumulação dos meios de produção, e especialmente para o aumento da produtividade do trabalho. Parece, em verdade, que essa tendência continuará por algum tempo, desde que, sem dúvida, continuemos a conservar a marcha da civilização. Mas Marx não reconhecia simplesmente essa tendência e seus "aspectos civilizadores"; também via os perigos que lhe eram inerentes. Mais especialmente, foi um dos primeiros (embora tivesse alguns predecessores, como por exemplo Fourier ([2]) a acentuar a ligação entre "o desenvolvimento das fôrças produtivas" em que êle via ([3]) "a missão histórica e a justificativa do capital" e aquêle destrutivo fenômeno do sistema de crédito — sistema que parece ter encorajado o rápido erguimento do industrialismo — o *ciclo dos negócios*.

A teoria de Marx sôbre o ciclo dos negócios (discutida na secção IV do capítulo anterior) talvez possa ser parafraseada da seguinte maneira: mesmo se fôr verdade que as leis inerentes ao mercado livre produzem uma tendência para o pleno emprêgo, é também verdade que cada marcha para o pleno emprêgo, isto é, para uma abreviação do trabalho, estimula inventores e investidores a criarem e introduzirem novas má-

quinas facilitadoras do trabalho, dando em consequência origem (primeiro a uma curta prosperidade e depois) a uma nova onda de desemprêgo e depressão. Se há alguma verdade nessa teoria, e quanta, não sei. Como disse no capítulo precedente, a teoria do ciclo dos negócios é um assunto bastante difícil, um dêsses em que não pretendo embarcar. Mas, como a afirmação de Marx de que o aumento de produtividade é um dos fatôres que contribuem para o ciclo dos negócios é uma afirmação que me parece importante, posso permitir-me o desenvolvimento de algumas considerações aliás evidentes em seu apoio.

A seguinte lista de desenvolvimentos possíveis é, sem dúvida, muito incompleta; mas é organizada de modo tal que, onde quer que a produtividade do trabalho aumente, então pelo menos um dos desenvolvimentos seguintes, e possìvelmente muitos a um só tempo, deverão começar e prosseguir em grau suficiente para equilibrar o aumento de produtividade.

A — Os investimentos aumentam, quer dizer, são produzidos bens de capital tais que fortalecem a capacidade de produzir outros bens. (Como isto conduz a um acréscimo ulterior da produtividade, não pode, *por si só*, contrabalançar seus efeitos por qualquer período de tempo.)

B — O consumo aumenta — eleva-se o padrão de vida:

a — de tôda a população;

b — de certas partes da população (por exemplo, de certa classe).

C — O tempo de trabalho diminui.

a — são reduzidas as horas de trabalho quotidiano;

b — aumenta o número de pessoas que não são operários industriais, e especialmente.

b[1] — aumenta o número de cientistas, médicos, artistas, comerciantes, etc.

. . . .

b[2] — aumenta o número de operários desempregados.

D — Aumenta a quantidade de bens produzidos mas não consumidos.

a — são destruidos os bens de consumo;

b — não são utilizados os bens de capital (fábricas permanecem ociosas;)

c — são produzidos bens que não de consumo nem do tipo A, por exemplo, armas;

d — o trabalho é utilizado para destruir bens de capital (e portanto para reduzir a produtividade).

Enumerei êsses processos — a lista podia, sem dúvida, ser elaborada — de modo tal que, até a linha pontilhada, isto é, até C, b^1, os desenvolvimentos como tais são geralmente considerados desejáveis, ao passo que de C, b^2 para diante vêm aquêles geralmente tidos como indesejáveis; indicam depressão, a manufatura de armamentos, e guerra.

Ora, é claro que, não podendo A por si só restaurar vantajosamente o equilíbrio, embora possa ser um fator muito importante, um ou vários dos outros desenvolvimentos devem intervir. Parece, ainda, razoável admitir que, se não existirem instituições que garantam que os desenvolvimentos desejáveis se processem em grau suficiente para contrabalançar a produtividade aumentada, começarão alguns dos desenvolvimentos indesejáveis. Mas todos êles, com a possível exceção da produção de armamentos, são de tal caráter que podem levar a aguda redução de A, o que deve agravar severamente a situação.

Não acho que considerações como as acima feitas sejam capazes de "explicar" o armamento ou a guerra em qualquer sentido da palavra, embora possam explicar o sucesso dos estados totalitários no combate ao desemprêgo. Nem acho que possam explicar o ciclo dos negócios, ainda que talvez possam contribuir com alguma coisa para tal explicação, em que os problemas do crédito e do dinheiro são susceptíveis de desempenhar papel muito importante; a redução de A, por exemplo, pode ser equivalente ao entesouramento de econômias que, de outro modo, provavelmente seriam invertidas — fator muito discutido e importante ([4]). E não é de todo impossível que a lei marxista da queda proporcional dos lucros (se tal lei ([5]) fôr de algum modo sustentável) possa também dar uma sugestão para explicação do entesouramento, pois, admitindo-se que um período de rápida acumulação pode levar a tal queda, isso poderia desencorajar os investimentos, encorajar o entesouramento e reduzir A.

Tudo isso, porém, não seria uma teoria do ciclo dos negócios. Tal teoria teria tarefa diferente. Sua tarefa principal seria explicar por que razão a instituição do mercado livre, como tal um instrumento eficientíssimo para igualar a oferta e a procura, não basta para suprimir as depressões ([6]), isto é, a superprodução ou o subconsumo. Em outras palavras, te-

ríamos de mostrar que a compra e venda no mercado produz o ciclo dos negócios, como uma das indesejáveis repercussões sociais de nossas ações. A teoria marxista do ciclo dos negócios têm precisamente êste alvo em vista; e as considerações aqui esboçadas com referência aos efeitos de uma tendência geral para a produtividade crescente só podem, no melhor dos casos, suplementar essa teoria.

Não vou expressar um julgamento sôbre os méritos de tôdas essas especulações relativas ao ciclo dos negócios. Parece-me, porém, inteiramente claro que elas são do maior valor, mesmo que, à luz de modernas teorias, estivessem agora inteiramente superadas. O simples fato de haver Marx tratado extensamente dêsse problema dá-lhe grande crédito. Pelo menos essa parte de sua profecia se verificou verdadeiramente, por enquanto: a tendência para o aumento da produtividade continua; o ciclo dos negócios também continua e sua continuação possìvelmente leva a contra-medidas intervencionistas e, portanto, a maior restrição do sistema do mercado livre, desenvolvimento que se conforma com a profecia de Marx segundo a qual o ciclo de negócios seria um dos fatôres que deveriam produzir a queda do sistema irrestrito de capitalismo. E a isto devemos acrescentar outro exemplo de profecia bem sucedida, a saber, o de que a associação dos trabalhadores seria outro importante fator nêsse processo.

Em face dessa lista de importantes e amplamente bem sucedidas profecias, será justificável falar da pobreza do historicismo? Se as profecias históricas de Marx se cumpriram, ainda que parcialmente, não devemos, por certo, desprezar levianamente seu método. Mas um exame mais de perto dos sucesso de Marx mostra que *não foi, em parte alguma, seu método historicista que o levou ao êxito, mas sempre os métodos da análise institucional.* Assim, não é uma análise historicista, mas tìpicamente institucional, a que leva à conclusão de que os capitalistas se vêem forçados, pela competição, a aumentar a produtividade. É numa análise institucional que Marx baseia sua teoria do ciclo dos negócios e da população excedente. E mesmo a teoria da luta de classes é institucional; faz parte do mecanismo pelo qual a distribuição da riqueza assim como do poder é controlada, mecanismo que torna possível os acôrdos coletivos no mais amplo sentido. Em parte alguma dessas análises desempenham qualquer papel, seja qual fôr, as tìpicamente historicistas "leis do desenvolvimento histórico", ou etapas, ou períodos, ou tendências. Por outro lado, nenhuma das mais ambiciosas conclusões historicistas de Marx, nenhuma de suas "leis inexoráveis do desenvolvimento"

e de suas "etapas da história sôbre as quais não se pode saltar" jamais se mostrou ser uma predição de sucesso. Marx apenas teve êxito enquanto analisou instituições e suas funções. E o contrário também é verdadeiro: nenhuma de suas mais ambiciosas e abrangentes profecias históricas cái dentro do alcance da análise institucional. Onde quer que se faça a tentativa para apoiá-las em tal análise, a derivação não é válida. Na verdade, comparadas à alta capacidade do próprio Marx, as profecias mais abrangentes são de nível intelectual bem baixo. Não só contêm uma porção de pensamentos esperançosos, como também lhes falta imaginação política. Falando em linhas gerais, Marx compartilhava da crença do industrial progressista, do "burguês" de sua época, a crença numa lei de progresso. Mas êsse ingênuo otimismo historicista, de Hegel e Comte, de Marx e Mill, não é menos supersticioso do que um historicismo pessimista como o de Platão e Spengler. E é péssimo equipamento para um profeta, pois deve refrear a imaginação histórica. Na verdade, é necessário reconhecer, como um dos princípios de qualquer concepção imparcial da política, que tudo é possível em questões humanas; e, mais particularmente, que nenhum desenvolvimento concebível pode ser excluído sob a alegação de que possa violar as chamadas tendências do progresso humano ou qualquer outra alegada lei da "natureza humana". "O fato do progresso — escreve (8) A. L. Fisher — está escrito em grandes e claras letras nas páginas da história; mas o progresso não é uma lei da natureza. O terreno ganho por uma geração pode ser perdido pela seguinte."

De acôrdo com o princípio de que tudo é possível, vale assinalar que as profecias de Marx bem poderiam ter dado certo. Uma fé como o otimismo progressista do século XIX pode ser uma poderosa fôrça política; pode ajudar a produzir o que prediz. Mesmo assim, uma predição correta não deve ser aceita com demasiada presteza como corroboração de uma teoria e de seu caráter científico. Pode antes ser uma consequência de seu caráter religioso e uma prova da fôrça da fé religiosa que ela foi capaz de inspirar aos homens. E no marxismo, mais particularmente, o elemento religioso é inconfundível. A profecia de Marx deu aos trabalhadores, na hora de sua sua mais profunda miséria e degradação, uma crença inspiradora em sua missão e no grande futuro que seu movimento estava a preparar para tôda a humanidade. Voltando os olhos para o curso dos acontecimentos entre 1864 e 1930, creio que, não fôsse o fato de haver Marx desencorajado a pesquisa da tecnologia social, os negócios europeus bem poderiam ter-se desenvolvido, sob a influência dessa religião profética, no rumo de um socialismo de tipo não coletivista. Uma preparação completa para a mecânica social, para o planejamento em prol da liberdade, da parte dos marxistas russos assim como dos da Europa Central, talvez tivesse levado a um inegável sucesso, convencendo todos os amigos da sociedade democrática. Mas isto não teria sido corroboração de uma profecia científica. Teria sido o resultado de um movimento religioso — o resultado da fé no humanitarismo combinada com um uso crítico de nossa razão, para o fim de mudar o mundo.

As coisas, porém, desenrolaram-se diferentemente. O elemento profético do credo de Marx prevaleceu na mente de seus seguidores. Varreu tudo mais, banindo a fôrça do julgamento frio e crítico e destruindo a crença de que podemos mudar o mundo através do uso da razão. Tudo quanto restou do ensinamento de Marx foi a filosofia oracular de Hegel, que, sob seus adornos marxistas, ameaça paralisar a luta pela sociedade democrática.

A ÉTICA DE MARX

Capítulo 22

A TEORIA MORAL DO HISTORICISMO

A tarefa a que Marx se lançou no *Capital* foi a de descobrir leis inexoráveis de desenvolvimento social. Não foi a descoberta de leis econômicas que fôssem úteis ao tecnologista social. Nem foi a análise das condições econômicas que permitissem a realização de alvos socialistas tais como justos prêços, distribuição igual de riqueza, segurança, planejamento razoável da produção e, acima de tudo, liberdade; nem foi uma tentativa de analisar e esclarecer êsses alvos.

Embora, porém, Marx se opusesse fortemente à tecnologia utópica, assim como a qualquer tentativa de justificação moral dos objetivos socialistas, suas obras continham, implìcitamente, uma teoria ética. Expressou-a, principalmente, por suas avaliações morais das instituições sociais. Afinal, a condenação que Marx lança ao capitalismo é fundamentalmente

uma condenação moral. O *sistema é condenado* pela cruel injustiça que lhe é inerente e que se combina com plena justiça e direito "formais". O sistema é condenado porque, forçando o explorador a escravizar o explorado, rouba a ambos sua liberdade. Marx não combatia a riqueza nem aplaudia a pobreza. Odiava o capitalismo, não por sua acumulação de riqueza, mas por seu caráter oligárquico; odiava-o porque, nêsse sistema, a riqueza significa poder político, no sentido de poder sôbre outros homens. A fôrça de trabalho é transformada num artigo; isto significa que homens devam vender-se no mercado. Marx odiava o sistema porque êle se assemelhava à escravidão.

Realçando com tal fôrça os aspectos morais das instituições sociais, Marx acentuou nossa responsabilidade pelas mais remotas repercussões sociais de nossas ações; por exemplo, ações que possam ajudar a prolongar a vida de instituições socialmente injustas.

Mas embora o *Capital* seja, de fato e amplamente, um tratado de ética social, essas idéias éticas nunca são apresentadas como tais. São expressas apenas implìcitamente, mas nem por isso com menor vigor, pois as implicações são muito evidentes. Creio que Marx evitou uma teoria moral explícita porque odiava fazer sermões. Profundamente desconfiado do moralista, que costumeiramente prèga água e bebe vinho, Marx relutava em formular explìcitamente suas convicções éticas. Os princípios de humanidade e decência eram, para êle, assuntos que não requeriam discussão, coisas a ser tidas como assentadas. (Neste campo, também, era um otimista.) Atacou os moralistas porque viu nêles os sicofânticos apologistas de uma ordem social que êle sentia ser imoral; atacou os louvadores do liberalismo por sua auto-satisfação, por identificarem a liberdade com a liberdade formal então existente num sistema social liberticida. Assim, implìcitamente, admitia seu amor à liberdade; e apesar de sua parcialidade, como filósofo, pelo holismo, certamente não era um coletivista, pois esperava que o estado "fenecesse". A fé de Marx, creio eu, era fundamentalmente uma fé na sociedade aberta.

A atitude de Marx para com o Cristianismo liga-se estreitamente a essas convicções e ao fato de que uma defesa hipócrita da exploração capitalista era, em seu tempo, característica da Cristandade oficial. (Sua atitude não foi diversa da de seu contemporâneo Kirkegaard, o grande reformador da ética cristã, que desmascarou [1] a moralidade oficial, cristã de seu tempo como uma hipocrisia anti-cristã e anti-humanitária.) Representante típico dessa espécie de cristianismo

foi o padre da Igreja Anglicana J. Townsend, autor de uma *Dissertação sôbre as Leis dos Pobres, por um Amigo da Humanidade,* apologista extremamente chocante da exploração que Marx punha a nu. "A fome — começa Townsend em seu panegírico [2] — não só é uma pressão pacífica, silenciosa e constante, como ainda, por ser o motivo mais natural da indústria e do trabalho, provoca os mais poderosos esforços". Na ordem mundial "cristã" de Townsend, tudo depende (como Marx observa) de tornar permanente a fome entre as classes trabalhadoras; e Townsend acredita que êste é deveras o propósito divino do princípio do crescimento da população, pois prossegue: "Parece ser uma lei da natureza que os pobres sejam até um certo grau imprevidentes, de modo que sempre possa haver alguns que desempenhem os mais servis, os mais ignóbeis, os mais sórdidos ofícios da comunidade. O suprimento de felicidade humana é assim muito aumentado, porquanto os mais delicados... são deixados em liberdade para seguirem, sem interrupção, aquelas vocações que se adaptem a suas variadas disposições". E o "delicado sicofanta sacerdotal", como Marx o chamou em razão dessa observação, acrescenta que a Lei dos Pobres, auxiliando os famintos, tende "a destruir a harmonia e a beleza, a simetria e a ordem daquêle sistema que Deus e a natureza estabeleceram no mundo."

Se essa espécie de "cristianismo" desapareceu hoje da face da melhor parte do nosso globo, isso se deve em grau não pequeno à reforma moral efetuada por Marx. Não sugiro que a reforma da atitude da igreja na Inglaterra em relação aos pobres não começasse muito antes que Marx tivesse qualquel influência no país; mas êle influenciou êsse desenvolvimento especialmente no Continente e o surgimento do socialismo teve o efeito de reforçá-lo também na Inglaterra. Sua influência sôbre o cristianismo talvez possa ser comparada à de Lutero na Igreja Católica Romana. Ambas foram um desafio, ambas levaram a uma contra-reforma no campo de seus adversários, a uma revisão e re-avaliação de seus padrões éticos. O cristianismo não deve pouco à influência de Marx, se está hoje em caminho diferente do que seguia há só trinta anos. Foi mesmo em parte pela influência de Marx que a igreja ouviu a voz de Kirkegaard, que, no seu *Livro do Juiz,* assim descreveu sua própria atividade: "Aquêle cuja tarefa é produzir uma idéia corretiva terá apenas de estudar, precisa e profundamente, as partes apodrecidas da ordem existente — e então, do modo mais parcial possível, acentuar o contrário delas" ("Sendo assim — acrescenta êle — um homem aparentemente arguto fàcilmente erguerá a objeção de parcialidade

contra a idéia corretiva — e fará o público acreditar que esta é tôda a verdade a respeito dela".) Neste sentido, pode-se dizer que o marxismo primitivo, com seu rigor ético, sua ênfase sôbre as ações em vez de meras palavras, foi talvez a mais importante idéia corretiva de nosso tempo ([4]). Isto explica sua tremenda influência moral.

A exigência de que os homens se provem por ações é especialmente acentuada em alguns dos mais antigos escritos de Marx. Essa atitude, que poderia ser descrita como o seu *ativismo,* é mais claramente formulada na última de suas *Teses sobre Feuerbach* ([5]): "Os filósofos têm-se limitado a interpretar o mundo de várias maneiras; a questão, porém, é como *mudá-lo"*. Mas há muitas outras passagens que mostram a mesma tendência "ativista", especialmente aquelas em que Marx fala do socialismo como o "reino da liberdade", um reino em que o homem se tornaria o "senhor de seu próprio ambiente social". Marx concebia o socialismo como um período em que somos amplamente livres das fôrças irracionais que agora determinam nossa vida, e no qual a razão humana pode controlar ativamente as coisas humanas. A julgar de tudo isso e da geral atitude moral e emocional de Marx, não posso duvidar de que, se enfrentasse a alternativa: *"devemos ser autôres de nosso destino, ou contentar-nos-emos em ser profetas?"* — êle teria decidido ser um autor, e não simplesmente um profeta.

Como, porém, já sabemos, essas fortes tendências "ativistas" de Marx são contrariadas por seu historicismo. Sob a influência dêste, tornou-se êle principalmente um profeta. Decidiu que, pelo menos sob o capitalismo, devemos submeter-nos a "leis inexoráveis" e à convicção de que tudo quanto podemos fazer é "diminuir e minorar as dôres do parto" das "fases naturais de sua evolução" ([6]). Há um amplo abismo entre o ativismo de Marx e seu historicismo, e êsse abismo é ainda mais alargado por sua doutrina de que nos devemos submeter às fôrças puramente irracionais da história. De fato, desde que êle denunciou como utópicas quaisquer tentativas de fazer uso de nossa razão a fim de planejar para o futuro, *a razão não pode ter parte na tarefa de produzir um mundo mais razoável.* Creio que tal concepção não pode ser defendida e deve conduzir ao misticismo. Devo, porém, admitir que aí parece haver uma possibilidade teórica de lançar uma ponte sôbre o abismo, embora não considere segura essa ponte. Dela só se encontram toscos esboços nos escritos de Marx e Engels; chama-la-ei sua *teoria moral historicista* ([7]).

Não desejando admitir que suas próprias idéias éticas fôssem em qualquer sentido finais e auto-justificáveis, Marx e Engels preferiram encarar seus alvos humanitários à luz de uma teoria que os explica como o produto, ou o reflexo, de circunstâncias sociais. Sua teoria pode ser assim descrita: Se um reformador social, ou um revolucionário, acredita que é inspirado por um ódio à "injustiça" e pelo amor à "justiça", então é amplamente vítima de uma ilusão, como qualquer outra pessoa, por exemplo, os apologistas da velha ordem). Ou, para falar com maior precisão, suas idéias morais de "justiça" e "injustiça" são sub-produtos do desenvolvimento histórico e social. Mas são sub-produtos de espécie importante, pois fazem parte do mecanismo pelo qual o desenvolvimento se propulsiona. Para ilustrar êste ponto, há sempre duas idéias, pelo menos, de "justiça" (ou de "liberdade", ou de "igualdade"), e essas duas idéias diferem vastamente, na realidade. Uma é a idéia da "justiça" tal como a entende a classe dirigente; a outra, a mesma idéia tal como a entende a classe oprimida. Tais idéias são, sem dúvida, produtos da situação de classe, mas ao mesmo tempo desempenham importante papel na luta de classe; têm de fornecer a ambos os lados aquela consciência limpa de que necessitam a fim de levar avante sua luta.

Essa teoria da moralidade pode ser caracterizada como historicista porque sustenta que tôdas as categorias morais são dependentes da situação histórica; é ela costumeiramente descrita como *relativismo histórico* no campo da ética. Dêste ponto de vista, será pergunta incompleta indagar: "é direito agir dêste modo?" A pergunta completa deveria ser feita assim: "é direito, no sentido da moralidade feudal do século XV, agir dêste modo?" Ou talvez: "é direito, no sentido da moralidade proletária do século XIX, agir dêste modo?" Êsse relativismo histórico foi formulado por Engels da seguinte maneira ([8]): "Que moralidade nos é prègada hoje? É, primeiramente, a moralidade feudal-cristã, herdada dos séculos passados; e esta, por sua vez, tem duas subdivisões principais, as moralidades Católica-Romana e Protestante, a cada uma das quais não faltam ulteriores subdivisões, desde a Católica-Jesuítica e a Protestante-Ortodoxa até frouxas moralidades "adiantadas". Ao lado dessas, encontramos a moderna moralidade burguêsa e com ela, também, a moralidade proletária do futuro.

Mas êste chamado "relativismo histórico" de modo algum esgota o caráter historicista da teoria marxista da moral. Imaginemos que podemos perguntar a quem sustente essa teoria,

por exemplo, ao próprio Marx: "Por que ages dêsse modo? Por que consideras desgostoso e repulsivo, por exemplo, aceitar subôrno da burguesia para cessar tuas atividades revolucionárias?" Não creio que Marx gostasse de responder a tal pergunta; provàvelmente, teria tentado esquivar-se a ela, asseverando talvez que apenas agia como lhe aprazia, ou que se sentia compelido a fazê-lo. Mas tudo isso não toca nosso problema. É certo que, nas decisões práticas de sua vida, Marx seguiu um código moral muito rigoroso; é também certo que êle exigia de seus colaboradores um elevado padrão moral. Seja qual possa ser a terminologia aplicada a essas coisas, o problema que nos enfrenta é como encontrar a resposta que êle poderia ter dado à pergunta: por que ages dêsse modo? por que tentas, por exemplo, auxiliar os oprimidos? (O próprio Marx não pertencia a essa classe, nem por nascimento, nem por educação, nem por seu meio de vida.)

Se o apertassem dêsse modo, creio que Marx teria formulado sua crença moral nos seguintes têrmos, que formam o âmago do que chamo sua teoria moral historicista. "Como cientista social (poderia êle ter dito) sei que nossas idéias morais são armas da luta de classes. Como cientista, posso considerá-las sem adotá-las. Mas, como cientista, também acho que não posso evitar tomar partido nesta luta, pois qualquer atitude, mesmo a displicência, significa tomar partido por um lado ou outro. Meu problema, assim, assume a forma: que partido tomarei? Quando tiver escolhido determinado partido, então, sem dúvida, também terei decidido sôbre minha moralidade. Terei de adotar o sistema moral necessàriamente ligado aos interêsses da classe que decidi apoiar. Antes, porém, de tomar essa decisão fundamental, não adotei em absoluto qualquer sistema moral, desde que me pudesse libertar da tradição moral de minha classe; mas isto é um pré-requisito para que eu tome qualquer decisão consciente e racional relativa aos sistemas morais em competição. Ora, como uma decisão só é "moral" em relação a certo código moral prèviamente aceito, minha decisão fundamental não pode ser "moral" de modo algum. Será, porém, uma decisão *científica*. Pois, como cientista social, sou capaz de ver o que vai acontecer. Sou capaz de ver que a burguesia, e com ela o seu sistema moral, está fadada a desaparecer, e que o proletariado, e com êle novo sistema de moral, está fadado a vencer. Vejo que êsse desenvolvimento é inevitável. Seria loucura tentar resistir-lhe, como seria loucura tentar resistir à lei da gravidade. Eis porque minha decisão fundamental é em favor do proletariado e de sua moralidade. E esta decisão é baseada

apenas na antevisão científica, na profecia histórica científica. Embora não sendo por si mesma uma decisão moral, pois não se baseia em qualquer sistema de moralidade, leva à adoção de um certo sistema de moralidade. Para resumir: minha decisão fundamental não é (como suspeitastes) a decisão sentimental de ajudar os oprimidos, mas a decisão racional e científica de não oferecer resistência vã às leis de desenvolvimento da sociedade. Apenas depois de haver feito esta decisão é que estou preparado para aceitar, fazendo dêles pleno uso, êsses sentimentos morais que são necessários como armas para a luta por aquilo que, em qualquer caso, está fadado a suceder. Dêsse modo, adoto os fatos do período vindouro como os padrões de minha moralidade. E, dêsse modo, resolvo o paradoxo aparente de que um mundo mais razoável virá sem ser planejado pela razão, pois, de acôrdo com os padrões morais agora adotados, o mundo futuro deve ser melhor e, portanto, mais razoável. E também lanço uma ponte sôbre o abismo entre meu ativismo e meu historicismo. Pois é claro que, mesmo embora eu tenha descoberto a lei natural que determina o movimento da sociedade, não posso varrer para fora do mundo as fases naturais de sua evolução, com uma penada. Isto, porém, posso fazer: posso ajudar ativamente a diminuir e minorar as dôres de seu parto."

Esta, penso, teria sido a resposta de Marx e é esta resposta que representa, para mim, a mais importante forma do que chamei "teoria moral historicista". É a essa teoria que Engels alude, quando escreve ([9]): "Por certo, aquela moralidade que contém o maior número de elementos destinados a durar é a única que, no tempo presente, representa a derrubada do tempo passado; é a única que representa o futuro; é a moralidade proletária... De acôrdo com esta concepção, as causas últimas de tôdas as mudanças sociais e revoluções políticas não estão no acrescido conhecimento da justiça; devem ser buscadas não na *filosofia,* mas na *economia* da época a que se referem. A verificação crescente de que as instituições sociais existentes são irracionais e injustas é apenas um sintoma..." É dessa teoria que diz um marxista moderno: "Ao basear as aspirações socialistas numa racional lei econômica de desenvolvimento social, *em vez de justificá-las em terrenos morais,* Marx e Engels proclamaram o socialismo como necessidade histórica" ([10]). Esta é uma teoria amplamente sustentada; mas raras vêzes foi formulada de forma clara e explícita. Sua crítica, portanto, é mais importante do que à primeira vista se poderia pensar.

Em primeiro lugar, é bastante claro que a teoria depende em ampla extensão da possibilidade da correta profecia histórica. Se isto fôr discutido — e certamente deve ser discutido — então a teoria perde muito de sua fôrça. Mas, para fins de analisá-la, admitirei de início que o pré-conhecimento histórico é um fato estabelecido; simplesmente estipularei que êsse pré-conhecimento histórico é limitado; estipularei que temos pré-conhecimento quanto, digamos, aos próximos 500 anos, estipulação que não restringe nem mesmo as mais audaciosas afirmações do historicismo marxista.

Examinemos agora em primeiro lugar a afirmação da teoria moral historicista segundo a qual a decisão fundamental em favor de um dos sistemas morais em questão, ou contra êle, não é por si mesma uma decisão moral; que não se baseia em qualquer consideração ou sentimento moral, mas em uma predição histórica científica. Essa afirmativa, creio eu, é insustentável. A fim de tornar isto inteiramente claro, bastará tornar explícito o imperativo, ou princípio de conduta, implícito nessa decisão fundamental. É o seguinte princípio: adotai o sistema moral do futuro! — ou: adotai o sistema moral sustentado por aquêles cujas ações são as mais úteis para produzir o futuro! Ora, parece-me claro que mesmo admitindo que conheçamos exatamente como serão os próximos quinhentos anos, não é absolutamente necessário para nós adotar tal princípio. É pelo menos concebível, para dar um exemplo, que algum discípulo humanitário de Voltaire que previsse, em 1764, o desenvolvimento da França até, digamos, 1864, pudesse não ter gostado da perspectiva; é pelo menos concebível que êle tivesse decidido que tal desenvolvimento lhe repugnasse e não quisesse adotar como seus os padrões morais de Napoleão III. Serei fiel a meus padrões humanitários, poderia êle dizer, ensiná-los-ei a meus discípulos; talvez êles sobrevivam a êsse período, talvez algum dia sejam vitoriosos. É pelo menos, de igual modo, concebível (não assevero mais do que isto, agora) que um homem que hoje preveja com certeza que nos estamos encaminhando para um período de escravidão, que marchamos para retornar à jaula da sociedade detida, ou mesmo que estamos a ponto de voltar às bêstas, possa, não obstante, deixar de adotar os padrões morais dêsse período iminente, preferindo contribuir, do melhor modo que puder, para a sobrevivência dos ideais humanitários, esperando talvez a ressurreição de sua moralidade em algum obscuro futuro.

Tudo isso é, pelo menos, concebível. Pode não constituir, talvez, a decisão mais "sábia" a tomar. Mas o fato de que essa decisão não é excluida nem pelo conhecimento prévio

nem por qualquer lei sociológica ou psicológica mostra que a primeira afirmação da teoria moral historicista é insustentável. Se aceitarmos a moralidade do futuro sòmente porque se trata da moralidade do futuro, isto é por si mesmo um problema moral. A decisão fundamental não pode ser derivada de qualquer conhecimento do futuro.

Em capítulos anteriores, mencionei o *positivismo moral* (especialmente o de Hegel), aquela teoria de que não há padrão moral além do que existe; o que existe é razoável e bom; e, portanto, *a fôrça é o direito.* O aspecto prático desta teoria é o seguinte: uma crítica moral do estado de coisas existentes é impossível, porquanto êsse próprio estado determina o padrão moral das coisas. Ora, a teoria moral historicista que estamos considerando nada mais é do que outra forma do positivismo moral, pois sustenta que *a fôrça futura é o direito.* O futuro é aqui substituido pelo presente — eis tudo. E o aspecto prático da teoria é êste: uma crítica moral do vindouro estado de coisas é impossível, porque êsse estado determina o padrão moral das coisas. A diferença entre o "presente" e o "futuro" é aqui, sem dúvida, apenas questão de grau. Pode-se dizer que o futuro começará amanhã, ou dentro de quinhentos anos, ou em cem. *Em sua estrutura teórica, não há diferença entre o conservantismo moral, o modernismo moral e o futurismo moral.* Nem há muito onde escolher entre êles, com relação a sentimentos morais. Se o futurista moral critica a covardia do conservador moral, que fica ao lado dos podêres existentes, o conservador moral pode devolver a acusação; pode dizer que o futurista moral é um covarde, pois toma o partido dos podêres que serão dos governantes de amanhã.

Estou certo de que, se tivesse considerado essas implicações, Marx teria repudiado a teoria moral historicista. Numerosas observações e numerosas ações provam que não foi um julgamento científico, mas um impulso moral, o desejo de auxiliar os oprimidos, a aspiração de libertar os trabalhadores vergonhosamente explorados e miseráveis, o que o levou ao socialismo. Não duvido de que está nêsse apêlo moral o segrêdo da influência de seu ensinamento. E a fôrça dêsse apêlo foi tremendamente robustecida pelo fato de que êle não pregava moralidade abstratamente. Não pretendia ter qualquer direito a fazer isso. Quem — parece ter-se êle perguntado — vive à altura de seus próprios padrões, se êstes não são muito baixos? Foi êste sentimento que o levou a confiar, nas questões éticas, em afirmativas antes implícitas, conduzindo-o a tentar achar na ciência social profética uma autoridade em as-

suntos de moral mais digna de confiança do que êle se julgava ser.

Por certo, na ética prática de Marx, categorias tais como a liberdade e a igualdade desempenhavam os maiores papéis. Êle, afinal de contas, fôra um daquêles que haviam levado a sério os ideais de 1789. E vira como um conceito como o de "liberdade" podia ser vergonhosamente retorcido. Eis porque não prègava a liberdade em palavras — prègava-a em ação. Desejava aperfeiçoar a sociedade e o aperfeiçoamento significava, para êle, mais liberdade, mais igualdade, mais justiça, mais segurança, padrões de vida mais elevados, e especialmente aquêle encurtamento da jornada de trabalho que imediatamente daria aos operários *alguma* liberdade. Foi seu ódio à hipocrisia, sua relutância em falar sôbre êsses "elevados ideais", juntamente com seu espantoso otimismo e sua confiança em que tudo isso seria realizado no futuro próximo o que o levou a encobrir suas crenças morais por trás de formulações historicistas.

Marx, assevero, não teria defendido sèriamente o positivismo moral na forma do futurismo moral se tivesse visto que êle implica o reconhecimento da fôrça futura como sendo o direito. Mas há outros que não possuem seu apaixonado amor à humanidade, que são futuristas morais só em consequência dessas implicações. isto é, oportunistas que desejam estar do lado que vencer. O futurismo moral é vastamente difundido hoje. Sua base mais profunda, não oportunista, é provàvelmente a crença de que a bondade deve "afinal" triunfar sôbre a maldade. Mas os futuristas morais se esquecem de que não iremos viver para testemunhar o resultado "final" dos acontecimentos presentes. "A história será nosso juiz!" Que significa isso? Que o *sucesso* será o juiz. A adoração do sucesso e da futura fôrça é o mais alto padrão de muitos que nunca admitiriam que a fôrça atual fôsse o direito. (Esquecem inteiramente que o presente é o futuro do passado). A base de tudo isso é uma enfraquecida transigência entre um otimismo moral e um ceticismo moral. Parece difícil acreditar na consciência de alguém. E parece difícil resistir ao impulso de colocar-se ao lado do vencedor.

Tôdas essas observações críticas são consistentes em relação à suposição de que podemos prever o futuro para, digamos, os próximos quinhentos anos. Mas, se deixarmos de parte esta suposição inteiramente fictícia, então a teoria moral historicista perde tôda a sua plausibilidade. E devemos deixá-la de parte. Não há sociologia profética que nos ajude a selecionar um sistema moral. Não podemos passar a ninguém

a responsabilidade, que é nossa, de tal escôlha; nem mesmo ao "futuro".

A teoria moral historicista de Marx, sem dúvida, é sòmente o resultado de sua concepção relativa ao método da ciência social, de seu *determinismo sociológico,* concepção que ficou um tanto em voga em nossos dias. Tôdas as nossas opiniões, costuma-se dizer, inclusive nossos padrões morais, dependem da sociedade e de seu estado histórico. São os produtos da sociedade ou de certa situação de classe. A educação é definida como um processo especial pelo qual a comunidade tenta "transmitir" a seus membros a "sua cultura, incluindo os padrões pelos quais quer que êles vivam" ([11]) e a "relatividade da teoria e da prática educacional para com uma ordem prevalecente" é acentuada. Diz-se também que a ciência depende do estrato social do trabalhador científico, etc.

As teorias dessa espécie que frisam a dependência sociológica de nossas opiniões são por vêzes chamadas *sociologismo;* se a dependência histórica é acentuada, são chamadas ***historismo***. (O historismo não deve, naturalmente, ser confundido com o historicismo.) Tanto o sociologismo como o historismo, enquanto asseguram a determinação do conhecimento científico pela sociedade ou pela história, serão discutidos nos dois capítulos seguintes. Até onde o sociologismo se relaciona com a teoria moral será objeto, aqui, de algumas observações. Mas antes de entrar em qualquer pormenor, desejo tornar inteiramente clara a minha opinião a respeito dessas teorias hegelianizantes. Acredito que elas falam de trivialidades ajaezadas com o jargão da filosofia oracular.

Examinemos êsse "sociologismo" moral. É bastante verdadeiro serem os homens e seus objetivos, *em certo sentido,* um produto da sociedade. Mas é também verdadeiro que a sociedade é um produto do homem e de seus objetivos e que assim poderá tornar-se crescentemente. A principal questão é esta: qual dêsses dois aspectos das relações entre homens e sociedade é mais importante? qual deve ser acentuado?

Compreenderemos melhor o sociologismo se o compararmos com a concepção "naturalista" análoga, segundo a qual o homem e seus objetivos são um produto da hereditariedade e do ambiente. Mais uma vez devemos admitir que isto é bastante verdadeiro. Mas é também inteiramente certo que o ambiente do homem é, em extensão crescente, produto dêsse homem e de seus objetivos (em limitada extensão, o mesmo poderia ser dito até de sua hereditariedade.). E voltamos a

perguntar: qual dos dois aspectos é mais importante, mais fértil? A resposta poderá ser mais fácil se dermos à pergunta a forma seguinte, mais prática: Nós, a geração ora vivente, e nossas mentes, nossas opiniões, somos em ampla extensão produto de nossos pais e do modo pelo qual êles nos criaram. Mas a próxima geração será, em extensão semelhante, um produto nosso, de nossas ações e do modo por que a criamos. Qual dos dois aspectos é o mais importante para nós, hoje em dia?

Se considerarmos sèriamente esta questão, verificaremos que o ponto decisivo é que nossas mentes, nossas opiniões, só dependem de nossa criação em ampla escala, mas não totalmente. Se fôssem totalmente dependentes do modo por que fomos criados, se fôssemos incapazes de auto-crítica, de aprender com o nosso próprio modo de ver as coisas, com a nossa experiência, então, sem dúvida, o modo por que fomos criados pela geração passada determinará o modo pelo qual criaremos a geração seguinte. É, porém, inteiramente certo que as coisas não são assim. Em consequência, podemos concentrar nossas faculdades críticas no difícil problema de criar a geração seguinte de um modo que consideremos melhor do que aquêle por que nós mesmos fomos criados.

A situação que o sociologismo tanto acentua pode ser tratada de maneira exatamente análoga. É trivialmente verdadeiro que as nossas mentes, as nossas concepções, são de certo modo um produto da "sociedade". A mais importante parte de nosso ambiente é sua parte social; o pensamento, em particular, depende em largo grau do intercâmbio social; a linguagem, instrumento do pensamento, é um fenômeno social. Mais simplesmente não pode ser negado que podemos examinar os pensamentos, podemos criticá-los, melhorá-los e, mais, que podemos modificar e aperfeiçoar nosso ambiente físico de acôrdo com os nossos pensamentos modificados e aprimorados. E o mesmo é verdadeiro com relação a nosso ambiente social.

Tôdas essas considerações são inteiramente independentes do problema metafísico do "livre arbítrio". Mesmo o não determinista admite certo total de dependência da hereditariedade e da influência ambiental e especialmente social.

Por outro lado, o determinista deve concordar em que nossas concepções e ações não são plena e exclusivamente determinadas pela hereditariedade, a educação e as influências sociais. Tem êle de admitir que há outros fatôres, por exemplo, as experiências mais "acidentais" acumuladas durante a existência de uma pessoa, as quais também exercem sua influência. O determinismo ou o indeterminismo, enquanto se mantiverem dentro de seus limites metafísicos, não afetam o nosso problema. Mas a questão é que êles podem transpor êsses limites, que o determinismo metafísico, por exemplo, pode encorajar o determinismo sociológico, ou "sociologismo". A não ser sob essa forma, a teoria pode ser confrontada com a experiência. E a experiência mostra que ela é certamente falsa.

Beethoven, para trazer um exemplo do campo da estética, que tem certa similaridade com o da ética, é por certo, até determinada extensão, um *produto* da educação musical e da tradição, e muitos que tomam interêsse por êle ficarão impressionados por êsse aspecto de sua obra. O mais importante aspecto, entretanto, é que êle é também um *produtor* de música e, portanto, de tradição musical e educação. Não desejo disputar com o determinista metafísico que insitiria em que cada nota escrita por Beethoven era determinada por certa combinação de influências hereditárias e ambientais. Tal asserção, empìricamente, não tem significação alguma, pois ninguém pode efetivamente "explicar" dêsse modo uma só nota das que êle escreveu. O importante é admitirem todos que o que êle escreveu não pode ser explicado pelas obras musicais de seus predecessores, nem pelo ambiente social em que êle viveu, nem por sua surdez, nem pelos alimentos que sua empregada cozinhava para êle; nem, em outras palavras, por qualquer conjunto definido de influências ambientais ou circunstâncias abertas à investigação empírica, ou por qualquer coisa que possìvelmente venhamos a conhecer de sua hereditariedade.

Não nego que haja certos aspectos sociológicos importantes na obra de Beethoven. É bem sabido, por exemplo, que a transição de uma pequena para uma grande orquestra sinfônica está ligada, de certo modo, a um desenvolvimento sócio-político. As orquestras deixam de ser os divertimentos privados de príncipes e são pelo menos em parte sustentadas por uma classe média cujo interêsse pela música aumenta grandemente. Estou disposto a apreciar qualquer "explicação" sociológica dessa espécie e admito que tais aspectos possam ser merecedores de estudo científico. (Afinal de contas, eu mesmo tentei coisas semelhantes neste livro; por exemplo, em meu tratamento de Platão).

Qual é então, mais precisamente, o objeto de meu ataque? É o exagêro e a generalização de qualquer aspecto dessa espécie. Se "explicarmos a orquestra sinfônica de Beethoven pelo

modo acima sugerido, teremos explicado muito pouco. Se descrevermos Beethoven como a representar a burguesia no processo de emancipar-se, teremos dito muito pouco, ainda que isso fôsse verdade. Tal função poderia com total certeza ser combinada com a produção de música má (como vemos em Wagner). Não podemos tentar explicar o gênio de Beethoven dêsse modo, ou de qualquer outro.

Creio que as próprias concepções de Marx podiam ser igualmente usadas para uma refutação empírica do determinismo sociológico. De facto, se considerarmos à luz dessa doutrina as duas teorias, o ativismo e o historicismo, e sua luta pela supremacia no sistema de Marx, teríamos então de dizer que o historicismo seria uma concepção mais adequada para um apologista conservador do que para um revolucionário ou um reformador. E, em realidade, Hegel utilizou êsse mesmo historicismo em tal direção. O facto de que Marx não só o tomou de Hegel como, no fim, permitiu que êle desalojasse seu próprio ativismo, nos pode mostrar que o partido tomado por um homem na luta social não necessita determinar sempre suas decisões intelectuais. Estas podem ser determinadas, como no caso de Marx, não tanto pelo verdadeiro interêsse da classe que êle apoiava, como por fatôres acidentais, tais como a influência de um predecessor, ou talvez por miopia. Assim, neste caso, o sociologismo pode adiantar nossa compreensão de Hegel, mas o exemplo do próprio Marx o expõe como injustificada generalização. Caso semelhante é a subestimação que Marx faz de suas próprias idéias morais, é indubitável que o segrêdo de sua influência mística residiu em sua atração moral, e que sua crítica do capitalismo teve, antes de tudo, a eficácia de uma crítica moral. Marx mostrou que um sistema social pode, como tal, ser injusto; que, se o sitema é mau, então tôda a retidão dos indivíduos que se aproveitam dêle é mera retidão postiça, mera hipocrisia. Pois nossa responsabilidade se estende ao sistema e às instituições cuja persistência permitimos.

É êste radicalismo moral de Marx que explica sua influência; e isto, em si, é um facto esperançoso. Êsse radicalismo moral ainda está vivo. Nossa tarefa é conservá-lo vivo, impedir que êle siga o caminho que seu radicalismo político terá de seguir. O marxismo "científico" está morto. Seu sentimento de responsabilidade social e seu amor à liberdade devem sobreviver.

CAPÍTULO 23

A SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO

A racionalidade, no sentido de um apêlo a um padrão universal e impessoal de verdade, é de suprema importância..., não só nas épocas em que fàcilmente predomina, mas também, e mais ainda, naquêles tempos menos afortunados em que é rejeitada e desprezada como o sonho vão de homens a que falta virilidade para matar, onde não possam estar de acôrdo.

BERTRAND RUSSELL.

Mal se pode duvidar de que as filosofias historicistas de Hegel e de Marx sejam produtos característicos de sua época — uma época de mudança social. Como as filosofias de Heráclito e de Platão, e como as de Comte e Mill, Lamarck e Darwin, são filosofias de mudança, e dão testemunho da tremenda e sem dúvida um tanto terrífica impressão causada por um ambiente social em mutação nas mentes dos que vivem nêsse ambiente. Platão reagiu a essa situação procurando paralisar qualquer mudança. Os filósofos sociais mais modernos parecem reagir muito diferentemente, pois aceitam a mudança e mesmo lhe dão boas vindas; contudo, êsse amor pela mudança me parece um pouco ambivalente. De facto, ainda que hajam desistido de qualquer esperança de deter a mudança, tendam predizê-la como historicistas e assim colocá-la sob contrôle racional; e isto, certamente, parece uma tentativa de domá-la. Assim, para o historicista, é como se a mudança não tivesse perdido inteiramente seus terrores.

Em nossos próprios dias, de mudança ainda mais rápido, encontramos mesmo o desejo não só de predizer a mudança mas de controlá-la pelo planejamento centralizado em alta escala. Essas concepções holísticas (que critiquei no meu livro *A Pobreza do Historicismo*) representam uma transigência, por assim dizer, entre as teorias platônicas e marxistas. O desejo de Platão de deter qualquer mudança, combinado à doutrina de Marx de sua inevitabilidade, dão origem numa

espécie de "síntese" hegeliana à exigência de, não podendo ser inteiramente detida, seja a mudança pelo menos "planejada" e controlada pelo estado, cujo poder deve ser amplamente estendido.

Uma atitude como esta pode parecer, à primeira vista, uma espécie de racionalismo; relaciona-se estreitamente com o sonho de Marx do "reino da liberdade", em que o homem é pela primeira vez o senhor de seu destino. Mas, na realidade, apresenta-se em íntima aliança com uma doutrina francamente oposta ao racionalismo (e especialmente à doutrina da unidade racional da humanidade; ver o capítulo 24), doutrina que se conforma com as tendências irracionais e místicas de nosso tempo. Penso na doutrina marxista de que nossas opiniões, inclusive as nossas opiniões morais e científicas, são determinadas pelos interêsses de classe e, de modo mais geral, pela situação social e histórica de nosso tempo. Sob o nome de "sociologia do conhecimento" ou "sociologismo", essa doutrina foi recentemente desenvolvida (especialmente por M. Scheler e K. Mannheim ([1]) com uma teoria da determinação social do conhecimento científico.

A sociologia do conhecimento argumenta que o pensamento científico e especialmente o pensamento sôbre questões sociais e políticas não opera num vácuo, mas numa atmosfera socialmente condicionada. É influenciado largamente por elementos inconscientes ou subconscientes. Êsses elementos permanecem escondidos do olhar observador do pensador, porque formam, por assim dizer, o próprio lugar em que êle habita, seu *habitat social.* O habitat social do pensador determina todo um sistema de opiniões e teorias que lhe surgem como inquestionavelmente verdadeiras ou evidentes por si mesmas. Aparecem-lhe como se fôssem lógica e trivialmente verdadeiras, tal como, por exemplo, a sentença: "tôdas as mesas são mesas". Eis porque êle nem mesmo se dá conta de haver feito quaisquer suposições. Mas pode-se ver que êle fêz suposições, se o compararmos com um pensador que viva em habitat social muito diferente, pois êste também operará com um sistema de suposições aparentemente indiscutíveis, mas um sistema muito diferente; e pode ser tão diferente que nenhuma ponte intelectual possa existir nem nenhum entendimento ser possível entre êsses dois sistemas. Cada um dêsses diferentes sistemas de suposições socialmente determinados é chamado pelos sociólogos do conhecimento uma *idealogia total.*

A sociologia do conhecimento pode ser considerada como uma versão hegeliana da teoria do conhecimento de Kant, pois continua nas linhas da crítica de Kant ao que podemos denominar a teoria "passivista" do conhecimento. Entendo por isto a teoria dos empíricos até Hume e incluindo-o, teoria que pode ser descrita, em largos traços, como sustentando que o conhecimento corre em nós através de nossos sentidos e que o êrro é devido à nossa interferência no material dado pelos sentidos, ou às associações que se desenvolveram dentro dêle; o melhor meio de evitar o êrro é permanecer inteiramente passivo e receptivo. Contra essa teoria receptacular do conhecimento (costumeiramente chamo-a "teoria do balde mental") Kant ([2]) argumentou que o conhecimento não é uma coleção de presentes dados por nossos sentidos e armazenados no espírito como se êste fôsse um museu, mas que é em muito amplo grau o resultado de nossa própria atividade mental; devemos ativìssimamente dedicar-nos a pesquisar, comparar, unificar, generalizar, se quisermos alcançar conhecimento. Podemos chamar esta teoria a teoria "ativista" do conhecimento.

— Em ligação com ela, Kant abandonou o ideal insustentável de uma ciência livre de qualquer espécie de pressuposições. (No próximo capítulo será mostrado que êste ideal é mesmo auto-contraditório.) Deixou êle inteiramente claro que não podemos começar do nada, e que temos de abordar nossa tarefa equipados com um sistema de pressupostos que sustentamos sem os haver comprovado pelos métodos empíricos da ciência; tal sistema pode ser chamado um "aparelho categórico" ([3]). Kant acreditava ser possível descobrir o único aparelho categórico verdadeiro e imutável que representa, por assim dizer, o arcabouço necessàriamente imutável de nossa bagagem intelectual, isto é, a "razão" humana. Esta parte da teoria de Kant foi abandonada por Hegel, que, em contraposição àquele, não acreditava na unidade da humanidade. Êle ensinou que a bagagem intelectual do homem estava constantemente a mudar e que era parte de sua herança social; em consequência, o desenvolvimento da razão do homem devia coincidir com o desenvolvimento histórico de sua sociedade, isto é, da nação a que êle pertencia. Esta teoria de Hegel e especialmente sua doutrina de que todo conhecimento, e tôda verdade são "relativos", no sentido de serem determinados pela história, é, às vêzes, chamada "historismo" (para distinguir-se do "historicismo", como mencionamos no capítudo passado). A sociologia do conhecimento, ou "sociologismo", evidentemente se relaciona muito de perto com ela, ou lhe é quase idêntica, sendo a única diferença a de que, sob a influência de Marx, acentua que o desenvolvimento histórico não produz um "espírito nacional" uniforme, como Hegel

afirmava, mas antes diversas e às vêzes opostas "ideologias totais" dentro de uma nação, de conformidade com a classe, o estrato social ou o habitat social dos que as sustentam.

A semelhança com Hegel vai ainda mais longe. Disse acima que, de acôrdo com a sociologia do conhecimento, nenhuma ponte intelectual ou entendimento é possível entre ideologias totais diferentes. Mas êsse ceticismo radical não é entendido realmente com tôda a seriedade que aparenta. Há um meio de sair disso e tal meio é análogo ao método hegeliano de superar os conflitos que o precederam na história da filosofia. Hegel, espírito livremente equilibrado por cima do torvelinho das filosofias dissidentes, reduziu-as tôdas a meros componentes da mais elevada de suas sínteses, a saber, o seu próprio sistema. De modo semelhante, os sociólogos do conhecimento sustentam que a "inteligência livremente equilibrada" de um escol intelectual apenas frouxamente ancorado nas tradições sociais pode evitar os abismos que separam as ideologias totais e pode chegar, inclusive, a ver, através das ideologias totais, os móveis ocultos e os demais fatôres determinantes que as inspiram. De tal modo, a sociologia do conhecimento crê que pode obter o maior grau de objetividade mediante a análise, através da inteligência livremente equilibrada, das diversas ideologias ocultas e de sua ancoragem no inconsciente. O caminho para o verdadeiro conhecimento parece consistir na revelação das suposições inconscientes, numa espécie de psicoterapia, por assim dizer, ou, melhor ainda, de *socioterapia.* Só quem foi sócio-analisado, ou se sócio-analisou, libertando-se dêsse complexo social, isto é, de sua ideologia social, pode alcançar a mais alta síntese do conhecimento objetivo.

Em capítulo anterior, ao tratar do "marxismo vulgar", mencionei uma tendência que pode ser observada num grupo de filosofias modernas, a tendência a desvendar os motivos que se ocultam por trás de nossas ações. A sociologia do conhecimento pertence a êsse grupo, juntamente com a psicoanálise e certas filosofias que desvendam a "falta de significação" dos princípios de seus opositores (4). A popularidade dessas concepções reside, creio, na facilidade com que podem ser aplicadas e na satisfação que conferem aos que vêem através das coisas e através das loucuras dos não iluminados. Êsse prazer seria inofensivo, se tôdas essas idéias não fôssem susceptíveis de destruir a base intelectual de qualquer discussão, estabelecendo o que chamei (8) "dogmatismo reforçado". (Na verdade, isto é algo bem similar a uma "ideologia total".) O hegelianismo o faz declarando a admissibilidade e mesmo a

fertilidade das contradições. Mas, se não é mistér evitar as contradições, então qualquer crítica e qualquer discussão serão impossíveis, pois a crítica sempre consiste em apontar as contradições, ou dentro da própria teoria a ser criticada, ou entre ela e alguns factos da experiência. A situação da psicanálise é similar: o psicanalista sempre pode dar explicações a quaisquer objeções, mostrando que elas se devem a repressões do crítico. E os filósofos da significação, também, precisam apenas de indicar que o sustentado por seus opositores é sem significação, o que sempre será verdadeiro, pois a "falta de significação" pode ser definida de modo tal que qualquer discussão sôbre ela será, por definição, sem significação (6). Os marxistas, de maneira semelhante, estão acostumados a explicar o desacôrdo de um opositor por sua parcialidade de classe, e os sociólogos do conhecimento por sua ideologia total. Tais métodos são tão fáceis de manejar como muito divertidos para os que os manejam. Mas claramente destroem a base da discussão racional e devem levar, por fim, ao anti-racionalismo e ao misticismo.

Apesar dêsses perigos, não vejo por que me deva privar inteiramente do divertimento de manejar êsses métodos. De facto, justamente como os psicanalistas, as pessoas a quem a psicanálise melhor se aplica (7), os sócio-analistas, convidam à aplicação de seus próprios métodos a êles mesmos, com quase irresistível hospitalidade. Não é, então, a sua descrição de um escol intelectual frouxamente ancorado na tradição uma descrição muito nítida de seu próprio grupo social? Não é evidente, também, que, se damos por certa a teoria da ideologia total, deveria ser parte de tôda ideologia total a crença de que o próprio grupo se acha livre de preconceitos e configura, na realidade, êsse conjunto de eleitos que é o único capaz de objetividade? Não se deve esperar, portanto, — sempre supondo a verdade dessa teoria — que aquêles que a sustentam se enganem inconscientemente ao produzirem emendas à teoria a fim de estabelecer a objetividade de suas próprias opiniões? Poderemos, pois, levar a sério sua pretensão de que, mediante a auto-análise sociológica, alcançaram um grau superior de objetividade, e sua asserção de que a sócio-análise pode expelir uma ideologia total? E poderíamos mesmo indagar se tôda a teoria não é simplesmente a expressão do interêsse de classe dêsse grupo particular, de um escol intelectual que só ancora frouxamente na tradição, embora com firmeza bastante para falar o "hegeliano" como sua língua nativa.

O pouco que os sociólogos do conhecimento conseguiram em sócio-terapia, isto é, em erradicar sua própria ideologia total, ficará particularmente evidente se consideramos sua relação com Hegel. É que êles não têm idéia de que o estão substituindo; ao contrário, acreditam não só que o ultrapassaram, como que tiveram sucesso em ver através dêle, que o sócio-analisaram e podem, agora, olhar para êle não de qualquer particular habitat social, mas objetivamente, de uma elevação superior. Êsse fracasso palpável de auto-análise nos diz bastante.

Mas, pondo de parte as brincadeiras, há objeções mais sérias. A sociologia do conhecimento não só se destrói a si mesma, não só é um objeto bastante satisfatório da auto-análise, como mostra também uma surpreendente incompreensão de seu objeto principal, a saber, os *aspectos sociais do conhecimento,* ou antes, do método científico. Encara a ciência ou o conhecimento como um processo na mente ou "consciência" do homem de ciência individual, ou quiçá como o produto do referido processo. Visto dêsse ângulo, o que chamamos objetividade científica deve converter-se, em verdade, em algo completamente incompreensível, se não impossível; e não só nas ciências sociais ou políticas, onde podem desempenhar algum papel os interêsses de classe e outros móveis ocultos semelhantes, como também nas ciências naturais. Quem quer que tenha uma noção da história das ciências naturais conhece a apaixonada tenacidade que caracteriza muitas de suas polêmicas. Nenhuma parcialidade política pode influir mais sôbre as teorias políticas do que a parcialidade demonstrada por alguns naturalistas em favor de seus produtos intelectuais. Se a objetividade científica se fundasse, como ingenuamente supõe a teoria sociológica do conhecimento, na imparcialidade ou objetividade do homem de ciência, então teríamos que dar-lhe adeus sem demora. Na realidade, devemos ser de certo modo mais céticos do que os defensores da sociologia do conhecimento, pois não cabe dúvida alguma de que todos somos vítimas de nosso próprio sistema de preconceitos (ou "ideologias totais", se se prefere essa expressão); de que todos consideramos muitas coisas como evidentes por si mesmas; de que as aceitamos sem espírito crítico e, inclusive, com a convicção ingênua e arrogante de que a crítica é completamente supérflua; e, infelizmente, os homens de ciência não são exceção à regra, mesmo quando hajam conseguido purgar-se superficialmente de alguns de seus preconceitos no terreno particular de seus estudos. Mas essa purgação não se deu pela sócio-análise nem por qualquer método

semelhante; não tentaram galgar um plano mais elevado, do qual pudessem compreender, sócio-analisar e expurgar suas loucuras ideológicas. Com efeito, tornar suas mentes mais "objetivas" não lhes bastaria para obter o que denominamos "objetividade científica". Não, o que normalmente entendemos por essa expressão repousa em terreno diferente ([8]); é uma questão de método científico. E — estranha ironia — a objetividade se acha intimamente ligada ao *aspecto social do método científico,* ao facto de que a ciência e a objetividade científica não resultam (nem podem resultar) dos esforços de um homem de ciência individual por ser "objetivo", mas da cooperação de muitos homens de ciência. Pode-se definir a objetividade científica como a inter-subjetividade do método científico. Mas êste aspecto social da ciência é quase inteiramente negligenciado por aquêles que se denominam sociólogos do conhecimento.

Dois aspectos do método das ciências naturais são de importância neste sentido. Juntos, constituem o que posso chamar o "caráter público do método científico". Primeiramente, existe algo que se aproxima da livre crítica. Um cientista pode apresentar sua teoria com a plena convicção de que ela é inexpugnável. Mas isso não impressiona necessàriamente seus colegas; antes, desafia-os, pois êles sabem que a atitude científica significa criticar tudo, e são pouco dissuadidos mesmo pelas autoridades. Em segundo lugar, os cientistas evitam tratar de divergências verbais. (Posso lembrar o leitor de que estou falando das ciências naturais, mas uma parte da economia moderna pode ser incluida.) Tentam falar, muito sèriamente, uma e a mesma linguagem, ainda que sejam diferentes suas línguas maternas. Nas ciências naturais isto se consegue reconhecendo a experiência como o árbitro imparcial de suas controvérsias. Ao falar de "experiência", tenho em mente a experiência de caráter "público", como as observações e experimentos, em contraposição à que tem o sentido de mais "privada" experiência estética ou religiosa; e a experiência é "pública" se todos os que a realizaram puderem repetí-la. Afim de evitar falar controversialmente, os cientistas tentam expressar suas teorias de forma tal que elas possam ser comprovadas, isto é, refutadas (ou então confirmadas) por essa experiência.

Isto é o que constitui a objetividade científica. Quem quer tenha aprendido a técnica de compreensão e comprovação das teorias científicas poderá repetir a experiência e julgar por si mesmo. Apesar disso, sempre haverá alguns que chegam a julgamentos parciais, ou mesmo arbitrários. Isto, porém, não

pode ser evitado e não perturba sèriamente a obra das várias *instituições sociais* criadas para impulsionar a objetividade e a imparcialidade científicas; por exemplo, os laboratórios, os periódicos científicos, os congressos. Êste aspecto do método científico mostra o que se pode obter por meio de instituições ideadas para tornar possível o contrôle público e pela expressão aberta da opinião pública, mesmo quando limitada a um círculo de especialistas. Apenas o poder político, quando é usado para suprimir a livre crítica ou quando falha em protegê-la, é que pode prejudicar o funcionamento dessas instituições, de que, afinal, depende todo o progresso científico, tecnológico e político.

A fim de elucidar ainda mais êste aspecto tristemente negligenciado do método científico, podemos considerar a idéia de que é aconselhável caracterizar a ciência por seus métodos, em vez de por seus resultados.

Admitamos em primeiro lugar que um clarividente produza um livro por havê-lo sonhado, ou talvez por escrita automática. Admitamos, ainda mais, que anos mais tarde, como resultado de recentes e revolucionárias descobertas científicas, um grande cientista (que nunca vira aquêle livro) produza um precisamente igual. Ou, para dizê-lo em outros têrmos, suponhamos que o clarividente "viu" um livro científico que não podia, então, ser produzido por um cientista, em vista do facto de que naquela data muitas descobertas importantes eram ainda desconhecidas. Perguntamos agora: é aconselhável dizer que o vidente produziu um livro científico? Podemos admitir que submetido na época ao julgamento dos cientistas competentes, êle seria descrito como parcialmente incompreensível e parcialmente fantástico; assim, teremos de dizer que o livro do vidente não foi escrito como uma obra científica, pois não foi o resultado do método científico. Eu chamaria tal resultado, que, embora de acôrdo com certos resultados científicos, não seria o produto de método científico, uma peça de "ciência revelada".

A fim de aplicar estas considerações ao problema da publicidade do método científico, suponhamos que Robinson Crusoe conseguisse construir em sua ilha um laboratório químico e físico, observatórios astronômicos, etc., e escrevesse grande número de documentos baseados inteiramente na observação e na experimentação. Admitamos mesmo que êle tivesse tempo ilimitado a seu dispor e que conseguisse construir e descrever sistemas científicos que efetivamente coincidissem com os resultados atualmente aceitos pelos nossos próprios cientistas. Considerando o caráter dessa ciência robinsoniana, certas pessoas seriam inclinadas, à primeira vista, a asseverar que se trata de ciência real e não de "ciência revelada". E, sem dúvida, parece-se muito mais com a ciência do que o livro científico revelado ao vidente, pois Robinson Crusoe teria aplicado boa quantidade de método científico. Afirmo, contudo, que essa ciência robinsoniana é ainda da espécie "revelada"; falta-lhe um elemento do método científico e, consequentemente, o facto de Crusoe haver chegado a nossos resultados é quase tão acidental e miraculoso como foi o caso do vidente. Pois não havia ninguém, além dêle próprio, para confrontar seus resultados; ninguém para corrigir-lhe aquêles preconceitos que são a consequência inevitável de sua peculiar história mental; ninguém para auxiliá-lo a libertar-se daquela estranha cegueira referente às possibilidades inerentes de nossos próprios resultados que é uma consequência do facto de muitos dêles serem alcançados através de aproximações relativamente despropositadas. E, quanto a seu documentos científicos, sòmente a tentativa de explicar seus trabalhos *a alguém que não os tenha feito* poderia dar-lhe a disciplina da comunicação clara a raciocinada que também faz parte do método científico. Num ponto — comparativamente pouco importante — é de particular evidência o carater "revelado" da ciência robinsoniana; referimo-nos ao descobrimento que Crusoe faz de sua "equação pessoal" (pois devemos admitir que êle fêz essa descoberta), do tempo de reação pessoal característico que afeta suas observações astronômicas. Naturalmente é concebível que êle descobrisse, digamos, mudanças em seu tempo de reação e que fôsse conduzido, dêsse modo, a ficar para êle uma margem de tolerância. Mas, se compararmos êsse meio de descobrir o tempo de reação com o meio por que êle foi descoberto pela ciência "pública" — através da contradição entre os resultados de vários observadores — então torna-se patente o caráter "revelado" da ciência robinsoniana.

Para resumir estas considerações, pode-se dizer que aquilo que chamamos "objetividade científica" não é um produto do caráter social ou público do método científico; e a imparcialidade do cientista individual, até onde existe, não é a fonte, mas antes o resultado desta objetividade da ciência socialmente ou institucionalmente organizada.

Tanto os Kantianos como os Hegelianos ([9]) cometem o mesmo engano de admitir que nossas pressuposições (visto serem, para começar, instrumentos indubitàvelmente indispensáveis e de que necessitamos em nossa "realização" ativa de experiências) não podem ser mudadas pela decisão nem alteradas pela experiência; que estão acima e além dos métodos

ci- ıficos de comprovar teorias, constituindo, como constituem, as pressuposições básicas de todo pensamento. Mas isto é um exagêro, baseado numa incompreensão das relações entre a teoria e a experiência em ciência. Uma das maiores conquistas de nosso tempo foi precisamente a demonstração de Einstein de que sôbre a base da experiência poderíamos questionar e revisar nossas pressuposições relativas a espaço e tempo, idéias que haviam sido sustentadas como pressuposições necessárias de tôda ciência e como pertencentes a seu "aparêlho categórico". Assim, o ataque cético à ciência desferido pelos sociólogos do conhecimento é rompido à luz do método científico. O método empírico demonstrou ser inteiramente capaz de agir por si mesmo.

Não age êle, porém suprimindo de uma só vez todos os nossos preconceitos, pois só os pode eliminar um a um. O caso clássico em questão é ainda a descoberta que Einstein fêz de nossos preconceitos com relação ao tempo. Einstein não se lançou à descoberta de preconceitos; nem mesmo se abalançou a criticar nossas noções de espaço e tempo. Seu problema era um problema concreto de física, a re-formulação de uma teoria que se desmoronara em vista de que várias experimentações, à luz dessa teoria, pareciam contradizer-se mùtuamente. Einstein, juntamente com muitos físicos, verificou que isso significava que a teoria era falsa. E verificou mais que, se a alterasse num ponto que até então fôra sustentado por todos como evidente por si mesmo e que, portanto, escapa à atenção, então a dificuldade poderia ser removida. Em outras palavras, êle apenas aplicou os métodos da crítica científica e da invenção e eliminação de teorias, de ensaios e erros. Mas êsse método não leva ao abandono de todos os nossos preconceitos; antes, podemos descobrir o facto de que tínhamos um preconceito apenas depois que nos livramos dêle.

Certamente, entretanto, deve ser admitido que, em qualquer momento dado, nossas teorias científicas dependerão não só de experimentações, etc., feitas até aquêle momento, mas também de preconceitos que são tidos como certos, de modo que não os levamos em conta (embora a aplicação de certos métodos lógicos nos possa ajudar a descobrí-los). De qualquer modo, podemos dizer, a respeito dessa incrustação, que a ciência é capaz de aprender, de quebrar algumas de suas crôstas. O processo pode nunca ser aperfeiçoado, mas não há barreira fixa diante da qual êle se deva deter. Qualquer suposição, em princípio, pode ser criticada. E o facto de todos poderem criticar constitui a objetividade científica.

Os resultados científicos são "relativos" (se tal têrmo deve ser usado) apenas enquanto são os resultados de uma certa etapa do desenvolvimento científico, susceptíveis de ser superados no decurso do progresso científico. Mas isso não significa que a *verdade* seja "relativa". Se uma afirmação é verdadeira, será verdadeira para sempre ([10]). Isto apenas quer dizer que a maioria dos resultados científicos tem o caráter de hipóteses, isto é, de sentenças para as quais a evidência não é conclusiva e que são, portanto, susceptíveis de revisão a qualquer tempo. Estas considerações (com que lidei mais amplamente em outro local ([11])), embora não necessárias para uma crítica dos sociólogos, talvez possam auxiliar a maior compreensão de suas teorias. Lançam também alguma luz, para retornar à minha crítica principal, sôbre o importante papel que a cooperação, a inter-subjetividade e a publicidade do método desempenham na crítica científica e no progresso científico.

É verdade que as ciências sociais ainda não atingiram plenamente essa publicidade de método. Isto se deve em parte à influência destruidora da inteligência de Aristóteles e Hegel, e em parte talvez também à sua falha em fazer uso dos instrumentos sociais da objetividade científica. Assim, elas são realmente "ideologias totais", ou, para dizer de outro modo, alguns cientistas sociais são incapazes, e mesmo não desejosos, de falar uma linguagem comum. Mas a razão não está no interêsse de classe e a cura não será uma síntese dialéctica hegeliana, nem a auto-análise. O único caminho aberto às ciências sociais é esquecerem tudo acêrca dos fogos de artifício verbais e enfrentarem os problemas práticos de nosso tempo com o auxílio dos métodos teóricos que são fundamentalmente os mesmos em *tôdas* as ciências. Refiro-me aos métodos de ensaio e êrro, de inventar hipóteses que possam ser pràticamente comprovadas e de submetê-las a provas práticas. *É necessária uma tecnologia social cujos resultados possam ser submetidos à prova da mecânica social gradual.*

O remédio aqui sugerido para as ciências sociais é diametralmente oposto à que sugere a sociologia do conhecimento. O sociologismo acredita que não é o seu carater não prático, mas antes o facto de que os problemas práticos e teóricos se acham demasiadamente entrelaçados no campo do conhecimento político e social, o que cria as dificuldades metodológicas dessas ciências. Assim é que podemos ler numa obra capital da sociologia do conhecimento ([12]): "A peculiaridade do conhecimento político, em contraposição ao conhecimento "exato", está no facto de que o conhecimento e a vontade, ou o elemento

racional e o alcance do irracional, estão inseparável e essencialmente entretecidos". A isto podemos replicar que "conhecimento" e "vontade" são, em certo sentido, sempre inseparáveis e que êste facto não significa qualquer emaranhamento perigoso. Nenhum cientista pode conhecer algo sem fazer um esfôrço, sem tomar um interêsse; e em seu esfôrço há mesmo costumeiramente certa porção de interêsse próprio envolvida. O engenheiro estuda as coisas principalmente de um ponto de vista prático. O mesmo faz o agricultor. A prática não é inimiga do conhecimento teórico, mas o seu mais valioso incentivo. Embora certo grau de desprendimento possa ficar bem ao cientista, há muitos exemplos para mostrar que não é sempre importante para um cientista ficar assim interessado. Mas *é* importante para êle permanecer em contacto com a realidade, com a prática, pois aquêles que a desprezam têm de pagar por isso, caindo no escolasticismo. A aplicação prática de nossos descobrimentos é, assim, o meio pelo qual podemos eliminar o irracionalismo da ciência social, e não qualquer tentativa para separar o conhecimento da "vontade".

Em contraposição a isto, a sociologia do conhecimento tem a esperança de reformar as ciências sociais tornando os cientistas sociais conscientes das fôrças sociais e das ideologias que inconscientemente os acossam. Mas a principal dificuldade a respeito dos preconceitos é que não há um meio tão direto de nos livrarmos dêles. Como jamais poderemos saber que fizemos algum progresso em nossa tentativa de libertar-nos do preconceito? Não é uma experiência comum a de ser os mais cheios de preconceitos justamente aquêles que se convenceram de haver-se libertado dêles? A idéia de que um estudo sociológico, ou psicológico, ou antropológico, ou qualquer outro estudo dos preconceitos possa ajudar-nos a expelí-los de nós é inteiramente errônea, pois muitos que se dedicam a tais estudos estão cheios de preconceitos; e não só a auto-análise não nos ajuda a vencer a determinação inconsciente de nossas concepções, como muitas vêzes nos leva mesmo a auto-ilusões mais sutís. Assim é que podemos ler, na mesma obra sôbre a sociologia do conhecimento, as seguintes referências às suas próprias atividades (13): "Há uma tendência crescente para tornar conscientes os fatôres pelos quais temos sido até agora inconscientemente governados... Os que receiam que nosso aumentado conhecimento dos fatôres determinantes possa paralisar nossas decisões e ameaçar a "liberdade" devem ficar descansados. É que só é verdadeiramente determinado aquêle que não conhece os mais essenciais fatôres determinantes, mas age sob a imediata pressão de de-

terminantes que lhe são desconhecidos." Ora, isto é apenas, claramente, uma repetição de idéia favorita de Hegel, que Engels ingênuamente reproduziu ao dizer (14): "A liberdade é a apreciação da necessidade". E é um preconceito reacionário. Serão acaso aquêles que agem sob a pressão de determinantes bem conhecidas, por exemplo de uma tirania política, tornados livres pelo conhecimento delas? Só Hegel nos poderia contar histórias dessas. Mas o facto de a sociologia do conhecimento preservar êsse especial preconceito mostra com bastante clareza que não há atalho possível para livrar-nos de nossas ideologias. (Uma vez hegeliano, sempre hegeliano). A auto-análise não substitui aquelas ações práticas que são necessárias para estabelecer as instituições democráticas; e só estas podem garantir a liberdade do pensamento crítico e o progresso da ciência.

Capítulo 24

A FILOSOFIA ORACULAR E A REVOLTA CONTRA A RAZÃO

Marx foi um racionalista. Com Sócrates e Kant, acreditava na razão humana como a base da unidade da humanidade. Mas sua doutrina de que nossas opiniões são determinadas pelo interêsse de classe apressou o declínio desta crença. Como a doutrina de Hegel de que nossas idéias são determinadas por interêsses e tradições nacionais, a doutrina de Marx tendia a minar a crença racionalista na razão. Assim ameaçada tanto da direita quanto da esquerda, uma atitude racionalista para com a questão social e econômica dificilmente poderia resistir, quando um ataque frontal foi desferido contra ela pela profecia historicista e o racionalismo oracular. Eis porque o conflito entre o racionalismo e o irracionalismo se tornou o mais importante problema intelectual, e talvez mesmo moral, de nosso tempo.

I

Sendo vagos os têrmos "razão" e "racionalismo", será necessário explicar, em largos traços, o modo por que são êles

usados aqui. Primeiramente, são usados num sentido lato ([1]); são usados para cobrir não só a atividade intelectual, mas também a observação e a experimentação. É necessário conservar esta observação em mente, pois "razão" e "racionalismo", muitas vêzes, são usados em sentido diferente e mais estreito, não em oposição ao "irracionalismo", mas ao "empirismo"; usado dêste modo, o racionalismo exalta a inteligência sôbre a observação e a experimentação, e pode, portanto, ser melhor descrito como "intelectualismo". Mas quando falo aqui de "racionalismo" uso a palavra num sentido que inclui tanto o "empirismo" como o "intelectualismo", pois a ciência tanto faz uso de experimentações como de pensamento. Em segundo lugar, uso a palavra "racionalismo" a fim de indicar, em traços gerais, uma atitude que procura resolver tantos problemas quantos fôr possível por meio de um apêlo à razão, isto é, ao claro pensamento e à experiência, em vez de apelar para emoções e paixões. Esta explicação, sem dúvida, não é muito satisfatória, pois todos os têrmos como "razão" ou "paixão" são vagos; não possuimos "razão" ou "paixão" no sentido em que possuimos, certos órgãos físicos, como por exemplo coração e cérebro, ou sentido de possuirmos certas "faculdades", como por exemplo a capacidade de falar ou de arreganhar os dentes. A fim, pois, de ser um pouco mais preciso, será melhor explicar o racionalismo em têrmos de atitude prática ou comportamento. Podemos então dizer que o racionalismo é uma atitude de disposição a ouvir argumentos críticos e a aprender da experiencia. É fundamentalmente uma atitude de admitir que *"eu posso estar errado e vós podeis estar certos, e, por um esfôrço, poderemos aproximar-nos da verdade"*. É uma atitude que não abandona fàcilmente a esperança de que por meios tais como a argumentação e a observação cuidadosa se possa alcançar alguma espécie de acôrdo sôbre muitos problemas de importância, e que, mesmo onde as exigências e os interêsses se chocam, é muitas vêzes possível discutir a respeito das diversas exigências e propostas e alcançar — talvez por arbitramento — um entendimento que, em consequência de sua equidade, seja aceitável para a maioria, se não para todos. Em suma, a atitude racionalista, ou, como talvez possa rotulá-la, "a atitude da razoabilidade", é muito semelhante à atitude científica, à crença de que da busca da verdade precisamos de cooperação e de que, com a ajuda da argumentação, poderemos a tempo atingir algo como a objetividade.

É de certo interêsse analisar esta semelhança entre a atitude de razoabilidade e a da ciência, de modo mais amplo.

No capítulo anterior, tentei explicar o aspecto social do método científico com a ajuda da ficção de um Robinson Crusoe científico. Uma consideração exatamente análoga pode mostrar o caráter social da razoabilidade, em contraposição aos dotes intelectuais, ou à argúcia. A razão, como a linguagem, pode ser considerada um produto da vida social. Um Robinson Crusoe (insulado na meninice) poderia ser bastante arguto para dominar muitas situações difíceis; mas não inventaria nem a linguagem nem a arte da argumentação. É exato que muitas vêzes discutimos conosco mesmos; mas estamos acostumados a fazê-lo apenas porque aprendemos a discutir com os outros e porque aprendemos, dêsse modo, que mais vale o argumento do que a pessoa que discute. (Esta última consideração, sem dúvida, não pode inclinar a balança quando discutimos conosco mesmos.) Assim podemos dizer que devemos nossa razão, como nossa linguagem, ao intercâmbio com os outros sêres humanos.

O facto de que a atitude racionalista considera o argumento acima da pessoa que argumenta é de importância de longo alcance. Conduz à concepção de que devemos reconhecer todos aquêles com que nos comunicamos como uma fonte potencial de argumentação e de informação razoável; isto estabelece, assim, o que pode ser descrito como "a unidade racional da humanidade".

De certo modo, nossa análise da "razão" pode ser considerada levemente semelhante à de Hegel e dos hegelianos, que consideram a razão como um produto social e, na verdade, como uma espécie de departamento da alma ou espírito da sociedade (por exemplo, da nação, ou da classe) e que acentuam, sob a influência de Burke, o que devemos à nossa herança social e nossa completa dependência dela. Por certo, há alguma similaridade. Mas há também consideráveis diferenças. Hegel e os hegelianos são coletivistas. Argumentam que, visto devermos nossa razão à "sociedade" — ou a uma certa sociedade, tal como uma nação — a "sociedade" é tudo e o indivíduo nada é; o que qualquer valor que o indivíduo possua é derivado do coletivo, o portador real de todos os valores. Em oposição a isso, a posição aqui apresentada não supõe a existência de coletivos; se digo, por exemplo, que devemos nossa razão à "sociedade", então sempre quero dizer que a devemos a certos indivíduos concretos — embora talvez o considerável número de indivíduos anônimos — e a nosso intercâmbio intelectual com êles. Portanto, ao falar de uma teoria "social" da razão, (ou de método científico) quero dizer mais precisamente que a essa teoria é ***inter-pessoal,*** mas

nunca que é coletivista. Devemos muito, por certo, à tradição, e a tradição é muito importante, mas o têrmo "tradição" deve ser também analisado à luz de concretas relações pessoais (2). E se o fizermos poderemos então ficar livres daquela atitude que considera cada tradição como sacrossanta, ou valiosa por si mesma, substituindo-a pela atitude que considera as tradições como valiosas ou perniciosas, conforme o caso, de acôrdo com sua influência sôbre os indivíduos. E assim compreenderemos que cada um de nós (por meio do exemplo e da crítica) pode contribuir para o crescimento ou a supressão de tais tradições.

A posição aqui adotada é muito diferente da concepção popular, originalmente platônica, que vê a razão como uma espécie de "faculdade" que pode ser possuida e desenvolvida por diversos homens em graus vastamente diferente. É certo que os dotes intelectuais podem ser diferentes dêsse modo e que podem contribuir para a razoabilidade; mas não são necessários. Homens argutos podem ser muito irrazoáveis; podem aferrar-se a seus preconceitos e não esperar ouvir dos outros qualquer coisa que valha a pena. De acôrdo com a nossa concepção, entretanto, não só devemos nossa razão aos outros como não podemos exceder os outros em nossa razoabilidade de modo que estabeleça uma reivindicação de autoridade; o autoritarismo e o racionalismo, no sentido em que os entendemos, não se podem reconciliar, visto que a argumentação, que inclui a crítica, e a arte de ouvir críticas são a base da razoabilidade. Assim, em nossa accepção, o racionalismo é diametralmente oposto a todos êsses modernos sonhos platônicos de admiráveis mundos novos em que o crescimento da razão seja controlado ou "planejado" por alguma razão superior. A razão, como a ciência, cresce por meio da crítica mútua; a única maneira possível de "planejar" seu crescimento é desenvolver aquelas instituições que salvaguardem a liberdade dessa crítica, isto é, a liberdade de pensamento. Pode-se notar que Platão, embora fôsse sua teoria autoritária, e exigisse o estrito contrôle do crescimento da razão humana por seus guardiães (como foi mostrado especialmente no capítulo 8), rende tributo, *por sua maneira de escrever,* à nossa teoria inter-pessoal da razão, pois, na maior parte, seus primeiros escritos descrevem argumentos conduzidos com espírito muito razoável.

Meu modo de usar o têrmo "racionalismo" pode tornar-se um tanto mais claro, talvez, se distinguirmos entre o verdadeiro racionalismo e o falso ou pseudo-racionalismo. O que chamo "verdadeiro racionalismo" é o racionalismo de Sócrates. É a consciência das próprias limitações, a modéstia intelectual dos que sabem quantas vêzes erram e quanto dependem dos outros, até para êsse conhecimento. É a verificação de que não devemos esperar demasiado da razão, de que a argumentação raras vêzes resolve uma questão, embora seja o único modo de aprender — não a ver claramente, mas a ver mais claramente do que antes.

O que chamarei "pseudo-racionalismo" é o intuicionismo intelectual de Platão. É a crença imodesta nos dotes intelectuais superiores de alguém e a reivindicação de ser um iniciado, de saber com certeza e com autoridade. De acôrdo com Platão, a opinião — mesmo a "opinião verdadeira", como podemos ler no *Timeu* (3) — "é compartilhada por todos os homens, mas a razão" (ou "intuição intelectual") "é compartilhada apenas pelos deuses e por muito poucos homens". Êste intelectualismo autoritário, esta crença na posse de um instrumento infalível de descoberta, esta falha em distinguir entre as capacidades intelectuais de um homem e o que êle deve aos demais por tudo quanto pode saber ou compreender, êste pseudo-racionalismo é muitas vêzes chamado "racionalismo", mas é diametralmente oposto àquilo a que damos tal nome.

Minha análise da atitude racionalista é sem dúvida muito incompleta e, disponho-me a admitir, um pouco vaga; mas bastará para os nossos objetivos. De modo semelhante, descreverei agora o irracionalismo, indicando ao mesmo tempo como provàvelmente um irracionalista o defenderia.

A atitude irracionalista pode ser desenvolvida dentro das linhas seguintes: Embora reconhecendo a razão e a argumentação científica como instrumentos que podem agir muito bem se quisermos arranhar a superfície das coisas, ou como meios para servir a algum fim irracional, o irracionalista insistirá em que a "natureza humana", no principal, não é racional. O homem, sustentará êle, é mais do que um animal racional, e também menos. A fim de ver que êle é menos, bastar-nos-á considerar quão pequeno é o número de homens que são capazes de argumentar; isto se deve a que, de acôrdo com o irracionalista, a maioria dos homens terá sempre de ser tangida por um apêlo às suas emoções e paixões, antes do que por um apêlo à sua razão. Mas o homem é também mais do que um animal racional, porque tudo quanto realmente importa em sua vida vai além da razão. Mesmo os poucos cientistas que levam a sério a razão e a ciência estão presos à sua atitude racionalista simplesmente porque gostam dela. Assim, mesmo nesses raros casos, é a caracterização emocional do homem, e não sua razão, que determina sua atitude. Além do mais, é

a intuição, a penetração mística na natureza das coisas, mais do que o raciocínio, o que faz um grande cientista. Dessa forma, o racionalismo não pode oferecer uma interpretação adequada nem mesmo da atividade aparentemente racional do cientista. Mas, como o campo científico é excepcionalmente favorável a uma interpretação racionalista, devemos esperar que o racionalismo fracasse ainda mais espetacularmente ao tentar lidar com outros campos de atividade humana. E esta expectativa, continuará a argumentar o irracionalista, revela-se inteiramente exata. Deixando de parte os aspectos mais baixos da natureza humana, podemos olhar um de seus mais elevados, o fato de que o homem pode ser criador. O que realmente importa é a pequena minoria criadora dos homens, aquêles que criam obras de arte ou de pensamento, os fundadores de religiões e os grandes estadistas. Êstes poucos indivíduos excepcionais permitem-nos uma rápida visão da verdadeira grandeza do homem. Mas, embora êsses dirigentes da humanidade saibam como fazer uso da razão para os objetivos a que visam, nunca são homens de razão. Suas raízes jazem mais fundo — aprofundam-se em seus instintos e impulsos e nos da sociedade de que fazem parte. A capacidade criadora é uma faculdade inteiramente irracional e mística...

II

A discussão entre racionalismo e irracionalismo é de longa data. Embora a filosofia grega indubitàvelmente começasse como um empreendimento racionalista, havia estrias de misticismo mesmo em seus primeiros comêços. É o anseio (como se sugeriu no capítulo 10) pela unidade perdida e pelo abrigo do tribalismo que se expressa nêsses elementos místicos infiltrados numa concepção fundamentalmente racional ([4]). Aberto conflito entre o racionalismo e o irracionalismo irrompeu pela primeira vez na Idade Média, como a oposição entre o escolasticismo e o misticismo. (Talvez não seja sem interêsse notar que o racionalismo floresceu nas antigas províncias romanas, ao passo que os homens dos países "bárbaros" se salientavam entre os místicos.) Nos séculos XVII, XVIII e XIX, quando a maré do racionalismo, do intelectualismo e do "materialismo" estava a subir, os irracionalistas tiveram de dar-lhe alguma atenção, de argumentar contra êle; e, por lhe exibirem as limitações, por deixarem a nu as imodestas reivindicações e os perigos do pseudo-racionalismo (que não distinguiam do racionalismo no sentido que lhe damos), alguns

dêsses críticos, notadamente Burke, mereceram a gratidão de todos os verdadeiros racionalistas. Mas a maré baixou, e "profundamente significativas alusões... e alegorias", como diz Kant, tornaram-se a moda do dia. Um irracionalismo oracular estabeleceu (especialmente com Bergson e a maioria dos filósofos e intelectuais alemães) o costume de ignorar ou de pelo menos deplorar a existência de um sêr tão inferior como um racionalista. Para êles, os racionalistas — ou os "materialistas", como muitas vêzes dizem — e especialmente o racionalista cientista, são os pobres de espírito, dedicados a atividades amplamente mecânicas e desprovidas de alma ([5]), completamente alheios aos mais profundos problemas do destino humano e de sua filosofia. E os racionalistas costumam retribuir rechaçando o irracionalismo como pura insensatez. Nunca antes o rompimento foi tão completo. E a ruptura das relações diplomáticas dos filósofos deixou patenteada sua significação quando foi seguida pela ruptura das relações diplomáticas dos estados.

Nessa disputa, estou inteiramente ao lado do racionalismo. E tanto assim é que, mesmo onde sinto que o racionalismo foi longe demais, ainda simpatizo com êle, sustentando, como faço, que um excesso nessa direção (enquanto excluirmos a imodéstia intelectual do pseudo-racionalismo de Platão) é verdadeiramente inofensivo se comparado a um excesso na outra. Em minha opinião, o único modo pelo qual o racionalismo excessivo é susceptível de mostrar-se daninho será por tender a minar sua própria posição e assim favorecer uma reação irracionalista. Sòmente êste perigo é que me induz a examinar as acusações de racionalismo excessivo mais de perto e a advogar um racionalismo modesto e auto-crítico, que reconheça certas limitações. Em consequência, distinguirei, no que se segue, entre duas posições racionalistas, que rotularei "racionalismo crítico" e "racionalismo não crítico", ou "racionalismo compreensivo". (Esta distinção é independente da primeira, entre um "verdadeiro" e um "falso" racionalismo, ainda que a meu entender um racionalismo "verdadeiro" difìcilmente possa deixar de ser crítico.)

O racionalismo não-crítico ou compreensivo pode ser descrito como a atitude da pessoa que diz: "Não estou preparada para aceitar qualquer coisa que não possa ser defendida por meio da argumentação ou da experiência". Podemos expressá-lo também sob a forma do princípio de que qualquer suposição que não possa ser sustentada por argumentação ou por experiência deve ser repelida. ([6]) Ora, é facil de ver que êsse princípio de um racionalismo não-crítico é inconsistente,

pois, não podendo êle por sua vez ser sustentado por argumentação ou experiência, isso implica que êle próprio deveria ser repelido. (É análogo ao paradoxo do mentiroso (7), isto é, a uma sentença que afirme sua própria falsidade.) O racionalismo não-crítico é, portanto, lògicamente insustentável e visto como isso pode ser mostrado por um argumento puramente lógico, o racionalismo não-crítico pode ser derrotado com suas próprias armas, a argumentação.

Esta crítica pode ser generalizada. Como todos os argumentos devem proceder de suposições, é rasamente impossível exigir que tôdas as suposições se baseiem em argumentos. A exigência de muitos filósofos de que não iniciemos nosso raciocínio com qualquer suposição e nunca admitamos coisa alguma a respeito de "razão suficiente", e mesmo a exigência mais fraca de que comecemos com um pequeno conjunto de suposições ("categorias"), são ambas da mesma forma inconsistentes. Ambas repousam sôbre a suposição verdadeiramente colossal de que é possível começar sem suposições, ou apenas com poucas, e ainda obter resultados que valham algo. (Na verdade, êste princípio de evitar tôdas as pressuposições não é, como alguns podem pensar, um conselho de perfeição, mas um forma do paradoxo do mentiroso (8).)

Ora, tudo isto é muito abstrato mas pode ser re-enunciado em correlação com o problema do racionalismo, de modo menos formal. A atitude racionalista é caracterizada pela importância que dá ao argumento e à experiência. Mas nem o argumento lógico nem a experiência podem estabelecer a atitude racionalista, pois só aquêles que estão dispostos a considerar o argumento e a experiência, e que portanto já adotaram essa atitude, serão impressionados por êles. Isto é, uma atitude racionalista deve ser adotada primeiramente, se algum argumento ou experiência tiverem de ser efetivos, e não pode, em consequência, ser baseada em argumento ou experiência. (E esta consideração é inteiramente independente da questão de saber se existe ou não qualquer argumento racional convincente que favoreça a adoção da atitude racionalista.) Temos de concluir daí que a atitude racionalista não se pode basear no argumento ou na experiência e que um racionalismo compreensivo é insustentável.

Isto, porém, significa que quem quer que adote a atitude racionalista o faz por haver adotado, sem raciocinar, alguma proposta, ou decisão, ou crença, ou hábito, ou comportamento que, portanto, por sua vez, pode ser chamado irracional. Seja como fôr, poderemos descrevê-lo como uma irracional *fé* na razão. O racionalismo está necessàriamente longe de ser compreensivo ou auto-restrito. Isto tem sido freqüentemente perdido de vista por muitos racionalistas, que assim se expuseram a uma derrota em seu próprio campo e com sua arma favorita, sempre que um irracionalista teve o trabalho de virá-la contra êles. E, em verdade, não escapou à atenção de alguns inimigos do racionalismo que alguém pode sempre recusar aceitar argumentos, ou sejam todos os argumentos, ou os de uma certa espécie, e que tal atitude pode ser sustentada sem tornar-se lògicamente inconsistente. Isto levou-os a ver que o racionalista não-crítico que acredita ser o racionalismo auto-restrito e poder ser estabelecido por argumentos deve estar errado. O irracionalismo é lògicamente superior ao racionalismo não-crítico.

Por que, então, não adotar o irracionalismo? Muitos que começaram como racionalistas, mas foram desiludidos pela descoberta de que um racionalismo demasiado compreensivo derrota a si mesmo, em verdade capitularam pràticamente ante o irracionalismo. (Isto foi o que aconteceu a Whitehead (9), se não estou de todo enganado). Mas essa ação pânica é inteiramente injustificada. Embora um racionalismo não-crítico e compreensivo seja lògicamente insustentável, e embora um irracionalismo compreensivo seja lògicamente sustentável, não é esta uma razão para que devemos adotar o último. Pois há outras atitudes sustentáveis, notadamente a do racionalismo crítico, que reconhece o fato de que a atitude racionalista fundamental se baseia numa decisão irracional, ou numa fé na razão. Em consequência, nossa escolha está aberta. Somos livres de escolher alguma forma de irracionalismo, mesmo alguma forma radical ou compreensiva. Mas também somos livres de escolher uma forma crítica de racionalismo, que francamente admita suas limitações e sua base numa decisão irracional (admitindo, até essa extensão, certa prioridade do irracionalismo).

III

A escolha que se nos defronta não é apenas um caso intelectual ou uma questão de gôsto. É uma decisão moral (10) (no sentido do capítulo 5). De fato, a questão de adotarmos uma forma de irracionalismo mais ou menos radical, ou de adotarmos aquela concessão mínima ao irracionalismo que denominei "racionalismo crítico", afetará profundamente tôda a nossa atitude para com os outros homens e para com os problemas da vida social. Já tem sido dito que o racionalismo se liga estreitamente à crença na unidade da humanidade. O

irracionalismo, que não se prende a quaisquer regras de consistência, pode ser combinado com qualquer espécie de crença, inclusive a crença na fraternidade humana; mas o fato de poder ser também fàcilmente combinado com uma crença muito diferente, e especialmente o fato de que êle se presta fàcilmente a sustentar uma crença romântica na existência de um corpo de eleitos, na divisão dos homens em condutores e conduzidos, em senhores naturais e escravos naturais, mostram claramente que uma decisão moral está envolvida na escolha entre êle e um racionalismo crítico.

Como vimos antes (no capítulo 5) e voltamos a ver em nossa análise da versão não-crítica do racionalismo, os argumentos não podem *determinar* tão fundamental decisão moral. Mas isso não implica que nossa escolha não possa ser *ajudada* por espécie alguma de argumento. Ao contrário, tôda vez que nos vejamos diante de uma decisão moral de tipo mais abstrato, convir-nos-á analisar cuidadosamente as consequências correspondentes às diversas alternativas entre que deveremos optar. De fato, só se conseguirmos ver essas consequências de forma concreta e prática conheceremos realmente o pêso de nossa decisão, pois de outro modo estaríamos decidindo às cegas. Não será demais, para ilustrar êste ponto, citar um trecho da *Santa Joana,* de Shaw. Quem fala é o Capelão; êle exigiu obstinadamente a morte de Joana; mas, quando a vê na fogueira, cai prostrado: "Eu não queria fazer mal. Não sabia como isso iria ser... Não sabia o que estava fazendo... Se eu tivesse sabido, têl-la-ia arrancado de suas mãos. Não sabemos. Não vemos: é tão fácil falar quando não se sabe! Nós nos enlouquecemos com palavras... Mas quando as coisas vêm a nós, quando vemos o que fizemos, quando isso nos cega os olhos, nos corta o alento e nos rasga o coração, então... então... ó Deus, retirai de minha vista êste quadro!" Havia, sem dúvida, outros personagens da peça de Shaw que sabiam exatamente o que estavam fazendo e, contudo, decidiram fazê-lo, e que depois disso não se arrependeram. A algumas pessoas desagrada ver seus semelhantes arderem numa fogueira; a outras, não. Êste ponto (que foi esquecido por muitos otimistas vitorianos) é importante, porque mostra que uma análise racional das consequências de uma decisão não torna a decisão racional; as consequências não determinam nossa decisão; nós sempre é que decidimos. Mas uma análise das consequências concretas e sua clara compreensão naquilo que chamamos nossa "imaginação" fazem a diferença entre uma decisão cega e uma decisão tomada de olhos abertos; e como usamos pouquíssimo nossa imaginação ([11]), demasiadas vêzes decidimos cegamente. Isso sucede especialmente se estivermos intoxicados por uma filosofia oracular, um dos mais poderosos meios de nos enlouquecermos com palavras — para usar a expressão de Shaw.

A análise racional e imaginativa das consequências de uma teoria moral têm certa analogia com o método científico, pois também na ciência não aceitamos uma teoria abstrata pelo fato de ser convincente em si mesma; antes, decidimos aceitá-la ou rejeitá-la depois de havermos investigado aquelas consequências concretas e práticas que podem ser mais diretamente comprovadas pela experimentação. Mas há uma diferença fundamental. No caso de uma teoria científica, nossa decisão depende dos resultados da experiência. Se esta confirma a teoria, poderemos aceitá-la, até encontrar outra melhor. Se contradiz a teoria, rejeitamo-la. Mas no caso de uma teoria moral, apenas podemos confrontar suas consequências com a nossa consciência. E ao passo que o veredito das experiências não depende de nós, o veredito de nossa consciência depende.

Espero ter tornado claro o sentido em que a análise das consequências pode influenciar nossa decisão, sem determiná-la. E, ao apresentar as consequências das duas alternativas entre as quais deveremos decidir, o racionalismo e o irracionalismo, advirto o leitor de que serei parcial. Até aqui, apresentando as duas alternativas da decisão moral que nos confronta — ela é, em muitos sentidos, a decisão mais fundamental no campo ético — tentei ser imparcial, embora sem esconder as minhas simpatias. Mas agora vou apresentar aquelas considerações das consequências das duas alternativas que me parecem mais eloquentes, e pelas quais eu mesmo fui influenciado a rejeitar o irracionalismo e a aceitar a fé na razão.

Examinemos primeiramente as consequências do irracionalismo. O irracionalista insiste em que as emoções e paixões, mais do que a razão, são as molas principais da ação humana. À resposta do racionalista de que, se fôsse assim, deveríamos fazer o que pudéssemos para remediá-lo e tentássemos fazer com que a razão desempenhasse a maior parte que possível lhe fôsse, o irracionalista replicaria (se condescendesse em discutir) que essa atitude é desesperadamente sem realismo, pois ela não considera a fraqueza da "natureza humana", o débil dote intelectual da maioria dos homens e sua evidente dependência das emoções e paixões.

É minha firme convicção que essa ênfase irracional sôbre a emoção e a paixão conduz, afinal, ao que só posso descrever como crime. Uma razão para esta opinião está em que tal atitude, que é, no melhor dos casos, de resignação ante a

natureza irracional dos sêres humanos e, no pior de desprêzo pela razão humana, deve conduzir ao emprêgo da violência e da fôrça bruta como árbitros definitivos de qualquer disputa. Com efeito, se se suscita um conflito, isso significa que as emoções e paixões mais construtivas que teriam ajudado, em princípio, a evitá-lo, como o respeito, o amor, o devotamento por uma causa comum, mostraram-se insuficientes para resolver o problema. Se assim é que resta então ao irracionalista, senão valer-se de outras emoções e paixões menos construtivas, a saber: o mêdo, o ódio, a inveja, e, por fim, a violência? Esta tendência se vê consideràvelmente reforçada por outra atitude, talvez ainda mais importante, e também inerente ao irracionalismo, a meu ver; a insistência sôbre a desigualdade dos homens.

Não se pode, sem dúvida, negar que os indivíduos humanos são, como tôdas as outras coisas de nosso mundo, muito desiguais a muitíssimos respeitos. Nem se pode duvidar de que essa desigualdade seja de grande importância e mesmo, a muitos títulos profundamente desejável ([12]). (O mêdo de que o desenvolvimento da produção em massa e a coletivização possam reagir sôbre os homens, destruindo sua desigualdade ou individualidade, eis um dos pesadelos ([13]) de nossos tempos.) Mas tudo isso, simplesmente, no tem relação alguma com a questão de devermos ou não decidir tratar os homens, especialmente no terreno político, como se fôssem iguais, entendendo por igualdade não uma igualdade absoluta mas a máxima possível, isto é, igualdade de direitos, de tratamento e de aspirações; e isso também não têm relação com o problema de devermos ou não construir instituições políticas com essa conformidade. "A igualdade perante a lei" *não é um fato, mas uma exigência política ([14]) baseada numa decisão moral,* e é totalmente independente da teoria — provàvelmente falsa — de que "todos os homens são nascidos iguais". Ora, não pretendo dizer que a adoção dessa atitude humanitária de imparcialidade seja uma consequência direta de uma decisão em favor do racionalismo. Mas uma tendência para a imparcialidade acha-se ìntimamente relacionada com o racionalismo e dificilmente pode ser excluida do crêdo racionalista. Também não pretendo dizer que um irracionalista não possa adotar consistentemente uma atitude igualitária ou imparcial; e mesmo que não o pudesse fazer consistentemente, não está obrigado a ser consistente. O que desejo é acentuar o fato de que a atitude irracionalista dificilmente evitará ficar emaranhada na atitude que se opõe ao igualitarismo. Êste fato se prende à sua ênfase sôbre as emoções e paixões, pois não

podemos sentir as mesmas emoções em relação a todos. Emocionalmente, todos dividimos os homens entre aquêles que nos são próximos e aquêles que nos são distanciados. A divisão da humanidade em amigos e inimigos é a mais evidente divisão emocional; e esta divisão é mesmo reconhecida pelo mandamento cristão: "Amai vossos inimigos!" Mesmo os melhores cristãos, que realmente vivem de acôrdo com êste mandamento, (não há muitos, como o mostra a atitude do médio bom cristão para com os "materialistas" e os "ateus"), mesmo êle não pode sentir igual amor por todos os homens. Não podemos, realmente, amar "no abstrato"; só podemos amar aquêles que conhecemos. Assim, o apêlo mesmo às nossas melhores emoções, o amor e a compaixão, só pode tender a dividir a humanidade em categorias diferentes. E isto será ainda mais verdadeiro se o apêlo se dirigir a emoções e paixões inferiores. Nossa reação "natural" será dividir a humanidade em amigos e inimigos, nos que pertencem à nossa tribo, à nossa comunidade emocional, e nos que estão fora dela; nos crentes e incréus; nos compatriotas e estrangeiros; nos camaradas de classe e inimigos de classe; e nos condutores e conduzidos.

Mencionei antes que a teoria de que nossos pensamentos e opiniões dependem de nossa situação de classe, ou de nossos interêsses nacionais, deve levar ao irracionalismo. Desejo agora acentuar o fato de que o oposto é também verdade. O abandono da atitude racionalista, do respeito pela razão e pela argumentação, bem como pelos pontos de vista dos demais, a insistência nas camadas "mais profundas" da natureza humana, tudo isso deve levar à concepção de que o pensamento é meramente uma manifestação um tanto superficial daquilo que jaz dentro dessas profundidades irracionais. Deve quase sempre, creio eu, produzir uma atitude que considera a pessoa do pensador em lugar do seu pensamento. Deve produzir a crença de que "pensamos com o nosso sangue" ou "com a nossa herança nacional", ou "com a nossa classe". Essa concepção pode ser apresentada sob forma materialista ou segundo moda altamente espiritual; a idéia de que "pensamos com a nossa raça" pode talvez ser substituida pela idéia das almas eleitas ou inspiradas que "pensam pela graça de Deus". Recuso, em terreno moral, impressionar-me com essas diferenças, pois a similaridade decisiva entre tôdas essas concepções intelectualmente imodestas está em não julgarem um pensamento por seus próprios méritos. Abandonando assim a razão, repartem a humanidade entre amigos e inimigos, nos poucos que compartilham da razão com os deuses e nos muitos que não o fa-

zer (como diz Platão), nos poucos que estão próximos e nos muitos que estão longe, naqueles que falam a linguagem intraduzível de nossas próprias paixões e emoções e naqueles cujo idioma não é o nosso. Uma vez feito isto, o igualitarismo político torna-se pràticamente impossível.

Ora, a adoção de uma atitude anti-igualitária na vida política, isto é, no campo dos problemas relativos ao poder do homem sôbre o homem, é precisamente o que chamo criminosa, pois oferece uma justificativa da atitude de que diversas categorias de pessoas têm direitos diferentes, de que o amo tem o direito de escravizar o escravo, de que alguns homens têm o direito de usar outros como instrumentos seus. Afinal, será usada, como em Platão ([15]), para justificar o assassínio.

Não subestimo o fato de haver irracionalistas que amam a humanidade e de que nem tôdas as formas de irracionalismo geram criminalidade. Sustento, porém, que quem ensina que não a razão, mas o amor, deve governar, abre caminho para os que governam pelo ódio. (Creio que Sócrates viu algo disto quando sugeriu ([16]) que a desconfiança ou o ódio à argumentação se relaciona com a desconfiança ou o ódio ao homem.) Os que não vêem imediatamente essa correlação, os que acreditam num govêrno direto do amor emocional, deveriam considerar que o amor, como tal, por certo não incentiva a imparcialidade. E também não pode prosseguir sem conflito. O amor, como tal, pode ser incapaz de solucionar um conflito; isso pode ser mostrado considerando um inofensivo caso de prova, que pode ser dado como representante de outros muito mais sérios. Tomás gosta de teatro e Ricardo gosta de dançar. Tomás, amorosamente, insiste em ir a um baile, ao passo que Ricardo, por causa de Tomás, quer ir ao teatro. Êste conflito não pode ser resolvido pelo amor; antes, quanto maior o amor, mais forte será o conflito. Apenas há duas soluções; uma é o uso da emoção e por fim da violência; a outra é o uso da razão, da imparcialidade, do entendimento razoável. Tudo isto não pretende indicar que eu não aprecie a diferença entre amor e ódio, ou que pense que a vida seria digna de ser vivida sem amor. (E estou inteiramente disposto a admitir que a idéia cristã de amor não se refere a um modo puramente emocional.) Mas insisto em que nenhuma emoção, nem mesmo o amor, pode substituir o regime das instituições controladas pela razão.

Êste, sem dúvida, não é o único argumento contra a idéia de um govêrno do amor. Amar uma pessoa significa desejar fazê-la feliz (Esta, a propósito, foi a definição de amor dada

por Tomás de Aquino.) Mas, de todos os ideais políticos, o de fazer o povo feliz é talvez o mais perigoso. Leva invariàvelmente à tentativa de impor nossa escala de valôres "mais elevados" aos outros, a fim de fazer com que efetuem o que nos parece da maior importância para sua felicidade, a fim, por assim dizer, de salvar suas almas. Leva ao utopismo e ao romantismo. Todos nos sentimos certos de que ninguém deixaria de ser feliz na bela e perfeita comunidade de nossos sonhos. E, sem dúvida, teríamos o céu na terra se todos pudéssemos amar-nos uns aos outros. Todavia, como já disse antes (no capítulo 9), a tentativa de trazer o céu para a terra invariàvelmente produz o inferno. Leva à intolerância. Leva às guerras religiosas à salvação das almas por meio de uma inquisição. E se baseia, creio, em completa incompreensão de nossos devêres morais. É dever nosso ajudar os que necessitam de nosso auxílio, mas não pode ser nosso dever fazer os outros felizes, pois isto não depende de nós e porque, demasiadas vêzes, apenas significaria intrometer-nos na privança daquêles para com os quais temos tão amigáveis intenções.

A exigência política de métodos graduais (em contraposição aos utópicos) corresponde à decisão de que a luta contra o sofrimento deve ser considerada um dever, ao passo que o direito de cuidar da felicidade dos outros deve ser considerado um privilégio, limitado ao círculo dos seus íntimos amigos. No caso dêstes, talvez tenhamos certo direito a impor nossa escala de valores, nossas preferências com relação à música, por exemplo. (E podemos mesmo sentir que é nosso dever abrir-lhes um mundo de valores que, confiamos, possa contribuir em muito para a sua felicidade.) Êsse nosso direito, porém, só existe se êles puderem libertar-se de nós, e por causa disso; porque a amizade pode acabar. Mas o uso de meios políticos para impor nossa escala de valores aos outros é questão muito diferente. A dor, o sofrimento, a injustiça e sua prevenção, eis os eternos problemas da moral pública, a "agenda" da política pública (como teria dito Bentham). Os valores "mais elevados" deveriam ser considerados em ampla medida como "fora da agenda" e deixados ao domínio do *laissez-faire*. Assim, poderíamos dizer: ajudai vossos inimigos; auxiliai os que estão aflitos, ainda que vos odeiem; mas amai só a vossos amigos.

Isto é apenas parte do libelo contra o irracionalismo e das conseqüências que me induzem a adotar a atitude oposta, isto é, a do racionalismo crítico. Esta última atitude, com sua ênfase sôbre a argumentação e a experiência, com sua divisa — "Posso estar errado e podeis estar certos, e por um esfôrço

poderemos chegar mais perto da verdade" — é, como acima mencionamos, estreitamente aparentada à atitude científica. Liga-se à idéia de ser cada um susceptível de cometer enganos, que podem ser verificados por êle próprio ou pelos outros, ou por êle mesmo com a assistência da crítica dos outros. Sugere, portanto, a idéia de que ninguém pode ser seu próprio juiz e sugere a idéia de imparcialidade. (Isto se relaciona estreitamente com a idéia da "objetividade científica", tal como a analisamos no capítulo anterior.) Sua fé na razão não é apenas uma fé em nossa própria razão, mas também — e mais ainda — na dos outros. Assim, um racionalista, mesmo quando se julgue intelectualmente superior a outros, deverá repelir tôda pretensão de autoridade ([17]), por ter consciência de que, embora sua inteligência seja superior à de outros (o que lhe será difícil julgar) só o é enquanto êle for capaz de aprender com as críticas assim como com os enganos próprios e os dos outros; e só se pode aprender nesse sentido quando os outros, e as argumentações que apresentam, são levados a sério. O racionalismo, portanto, prende-se à idéia de que o semelhante tem direito a ser ouvido e a defender seus argumentos. Implica, assim, o reconhecimento da exigência de tolerância ([18]), pelo menos da parte daquêles que por seu lado não são intolerantes. Ninguém mata um homem quando adota a atitude de ouvir primeiro seus argumentos. (Kant estava certo quando baseou a "Regra Aurea" na idéia da razão. Por certo, é impossível provar a retidão de qualquer princípio ético, ou argumentar em seu favor da maneira pela qual argumentamos em favor de uma afirmação científica. A ética não é uma ciência. Mas, embora não haja base científica racional da ética, há uma base ética da ciência e do racionalismo.) A idéia da imparcialidade leva também à da responsabilidade; não só temos de ouvir os argumentos, como temos o dever de responder, de retorquir, onde nossas ações afetam os outros. Por fim, dêsse modo, o racionalismo liga-se ao reconhecimento da necessidade de instituições sociais para proteger a liberdade de crítica, a liberdade de pensamento, e assim a liberdade dos homens. E estabelece algo como uma obrigação moral para apoio a essas instituições. Eis porque o racionalismo se une estreitamente à exigencia política da mecânica social prática, mecânica gradual, naturalmente, no sentido humanitário, com a exigência de racionalização da sociedade ([19]), de planejamento da liberdade e de seu contrôle pela razão; não pela "ciência", não por uma autoridade platônica, pseudo-racional, mas por aquela razão socrática consciente de suas limitações e que, portanto, respeita os outros e não aspira a coagí-los — nem mesmo à felicidade. A adoção do racionalismo implica, além do mais, a existência de um meio comum de comunicação, de uma linguagem comum da razão; estabelece algo de semelhante à obrigação moral, para com a linguagem, à obrigação de conservar seus padrões de clareza ([20]) e de usá-la de modo tal que possa reter suas funções como veículo da argumentação. Vale dizer, usá-la com simplicidade, usá-la como instrumento de comunicação racional, de informação significativa, em vez de como meio de "auto-expressão", como o corrompido jargão romântico em que a transformou a maioria dos nossos educadores. (É característico da moderna histeria romântica combinar um coletivismo hegeliano relativo à "razão" com um individualismo excessivo referente às "emoções"; daí a ênfase sôbre a linguagem como meio de auto-expressão, em lugar de meio de comunicação. Ambas as atitudes, sem dúvida, são partes da revolta contra a razão.) E implica ainda o reconhecimento de que a humanidade é unida pelo fato de que as nossas diferentes línguas maternas, enquanto forem racionais, podem ser traduzidas de uma para outra. Reconhece a unidade da razão humana.

Algumas poucas observações podem ser acrescentadas no que tange à relação da atitude racionalista para com a atitude de presteza em usar o que normalmente se chama "imaginação". Freqüentemente se admite que a imaginação tem estreita afinidade com a emoção e, portanto, com o irracionalismo, e que o racionalismo tende antes para um sêco escolasticismo inimaginativo. Não sei se tal concepção pode ter alguma base psicológica, e duvido de que tenha. Mas meus interêsses são antes institucionais que psicológicos, e, de um ponto de vista institucional, (assim como do método) parece que o racionalismo deve encorajar o uso da imaginação, porque precisa dela, ao passo que o irracionalismo tende a desencorajá-lo. O próprio fato de ser o racionalismo crítico, ao passo que o irracionalismo tende para o dogmatismo (onde não há argumentação, nada resta além da plena aceitação ou da rotunda negativa), leva a essa direção. A crítica sempre requer certo grau de imaginação, enquanto o dogmatismo a suprime. Similarmente, a pesquisa científica e a construção técnica, ou a invenção, são inconcebíveis sem uso muito considerável da imaginação; é preciso oferecer algo de novo nesses campos (em contraposição ao campo da filosofia oracular, onde uma infindável repetição de palavras impressionantes parece fazê-lo em forma de truque.). De igual importância pelo menos é a parte desempenhada pela imaginação na aplicação prática do igualitarismo e da imparcialidade. A atitude básica do racionalismo — "Posso estar errado e podeis estar certos" — exige,

quando posta em prática, e especialmente quando conflitos humanos se acham envolvidos, um real esfôrço de nossa imaginação. Admito que as emoções do amor e da compaixão possam às vêzes conduzir a esfôrço semelhante. Mas sustento que é humanamente impossível para nós amar a um vasto número de pessoas, ou sofrer com elas; nem me parece muito desejável que o façamos, pois isso acabaria por destruir a nossa capacidade para ajudar ou a intensidade dessas próprias emoções. Mas a razão, apoiada pela imaginação, capacita-nos a compreender que os homens que se acham muito distantes e a que nunca veremos são semelhantes a nós, e que suas relações mútuas são como as nossas relações para com aquêles que amamos. Uma atitude emocional direta para com o conjunto abstrato da humanidade parece-me dificilmente possível. Só podemos amar a humanidade corporificada em certos indivíduos concretos. Mas, pelo uso do pensamento e da imaginação, podemos estar prontos a auxiliar os que necessitam de nossa ajuda.

Tôdas essas considerações mostram, creio eu, que o elo entre o racionalismo e o humanitarismo é muito estreito e certamente muito mais estreito do que o emaranhamento correspondente do irracionalismo com a atitude anti-igualitária e anti-humanitária. Acredito que, tanto quanto possível, êste resultado é corroborado pela experiência. Uma atitude racionalista parece-me costumeiramente combinada com uma fisionomia bàsicamente igualitária e humanitária; o irracionalismo, por outro lado, exibe, na maioria dos casos, pelo menos algumas das tendências anti-igualitárias descritas, ainda que muitas vêzes também se possa associar ao humanitarismo. Friso que esta última conexão carece de qualquer bom alicerce.

IV

Procurei analisar as consequências do racionalismo e do irracionalismo que me induzem a decidir como o faço. Desejo repetir que a decisão é, em larga medida, uma decisão moral. É a decisão de ligar-se à razão. É a diferença entre duas concepções, pois o irracionalismo também usará a razão, mas sem qualquer sentimento de obrigação; usa-la-á ou a deixará de parte como lhe aprouver. Acredito, porém, que a única atitude que posso considerar como moralmente reta é a que reconhece que devemos, aos demais homens, tratá-los, e a nós mesmos, como racionais.

Considerado dêste modo, meu contra-ataque ao irracionalismo é um ataque moral. O intelectualista que considera nosso racionalismo demasiadamente "lugar-comum" para o seu gôsto e que procura a última moda esotérica intelectual, descobrindo-a na admiração do misticismo medieval, não está, pode-se recear, cumprindo seu dever para com seus semelhantes. Pode julgar-se e a seu gôsto sutil superiores à nossa "era científica", a uma "era de industrialização" que leva sua não-cerebral divisão do trabalho e sua "mecanização" e "materialização" até ao campo do pensamento humano ([21]). Mas apenas mostra ser incapaz de apreciar as fôrças morais inerentes à ciência moderna. A atitude que estou atacando talvez possa ser ilustrada pelo seguinte trecho que tiro de A. Keller ([22]), trecho que me parece expressão típica dessa hostilidade romântica para com a ciência: "Parece que estamos ingressando numa nova era em que a alma humana recupera suas faculdades místicas e religiosas e protesta, inventando novos mitos, contra a materialização e a mecanização da vida. O espírito sofreu quando teve de servir a humanidade como um técnico, um motorista; está voltando a despertar como poeta e profeta, obedecendo ao comando e à liderança de sonhos que parecem ser tão sábios e dignos de confiança como os programas científicos e a sabedoria intelectual, porém mais inspiradores e estimulantes do que êles. O mito da revolução é uma reação contra a banalidade desprovida de imaginação e a enfatuada auto-suficiência da sociedade burguesa e de uma cultura velha e cansada. É a aventura de homens que perderam tôda segurança e navegam em sonhos em vez de em fatos concretos." Analisando êste trecho, desejo primeiro, mas só de passagem, chamar a atenção para o seu típico caráter historicista e seu futurismo moral ([23]) ("ingressando numa nova era", "cultura velha e cansada", etc.) Mais importante, porém, do que mesmo verificar a técnica de palavras mágicas que o texto usa, é indagar se o que êle diz é verdadeiro. Será verdade que nossa alma protesta contra a materialização e a mecanização de nossa vida, que protesta contra o progresso que fizemos na luta contra o indizível sofrimento da fome e da pestilência que caracterizaram a Idade Média? Será verdade que o espírito sofreu quando teve de servir a humanidade como um técnico, e que seria mais feliz se a servisse como um servo ou escravo? Não pretendo minimizar o problema muito sério do trabalho puramente mecânico, de um penoso labor que se sente ser sem significação e que destrói a capacidade criadora dos trabalhadores, mas a única esperança prática reside, não numa volta à escravidão e à servidão, mas

numa tentativa para fazer com que as máquinas tomem a si a realização dêsses penosos trabalhos mecânicos. Marx estava certo ao insistir em que o aumento da produtividade é a única esperança razoável de humanizar o trabalho e de acentuar o encurtamento da jornada de trabalho. (Ademais, não penso que o espírito sempre sofra quando tenha de servir a humanidade como técnico; suspeito de que, muitas vêzes, os "técnicos", incluindo os grandes inventores e os grandes cientistas, tiveram antes prazer com isso, sendo tão aventurosos quanto os místicos.) E quem acredita que o "comando e liderança dos sonhos", tais como sonhados por nossos contemporâneos profetas, sonhadores e líderes, sejam realmente "inteiramente tão sábios e dignos de confiança quanto os programas científicos e a sabedoria intelectual"? Basta, porém, que nos voltemos para o "mito da revolução", etc., a fim de ver mais claramente o que aqui se nos depara. É uma expressão típica da histeria romântica e do radicalismo produzidos pela dissolução da tribo e pela tensão da civilização (como descrevi no capítulo 10). Esta espécie de "cristianismo" que recomenda a criação do mito em substituição à responsabilidade cristã é um cristianismo tribal. É um cristianismo que recusa carregar a cruz de sêr humano. Cuidai-vos dos falsos profetas! O que êles buscam, sem ter plena consciência disso, é a unidade perdida do tribalismo. E a volta à sociedade fechada que êles advogam é o retôrno às jaulas e às bêstas.

Pode ser útil considerar como os adeptos dessa espécie de romantismo são susceptíveis de reagir a tal crítica. Dificilmente serão apresentados argumentos, pois é impossível discutir coisas tão profundas com um racionalista e a reação mais plausível, assim, será uma repulsa altiva, combinada com a afirmação de não haver linguagem comum entre aquêles cujas almas ainda não "recuperaram suas faculdades místicas" e aquêles cujas almas possuem essas faculdades. Ora, esta reação é análoga à do psicanalista (mencionada no capítulo anterior), que derrota seus antagonistas não dando réplica a seus argumentos, mas apontando-lhes que suas repressões os impedem de aceitar a psicanálise. É análoga, também, à do sócio-analista, que mostra que as ideologias totais de seus opositores lhes impedem a aceitação da sociologia do conhecimento. Êsse método, como antes admiti, é muito divertido para aquêles que o utilizam. Mas aqui podemos ver mais claramente que êle deve levar à divisão irracional dos homens entre os que nos são próximos e os que estão afastados de nós. Esta divisão está presente em tôdas as religiões, mas é relativamente inofensiva no maometanismo, no cristianismo, ou na fé racionalista,

que todos vêem em cada homem um convertido em potencial; e o mesmo pode ser dito da psicanálise, que vê em cada homem um objeto potencial de tratamento (apenas, neste último caso, os honorários a pagar para a conversão constituem um obstáculo sério.) Mas a divisão se torna menos inofensiva quando passamos à sociologia do conhecimento. O sócio-analista proclama que apenas certos intelectuais podem ficar livres de sua ideologia total, podem libertar-se de "pensar com sua classe"; assim, desiste da idéia de uma unidade racional potencial do homem e entrega-se de corpo e alma ao irracionalismo. E esta situação piora muito quando passamos à versão biológica ou naturalista dessa teoria, à doutrina racial de que "pensamos com o nosso sangue", ou de que "pensamos com a nossa raça". Todavia, pelo menos tão perigosa, visto que mais sutil, é a mesma idéia quando aparece sob a capa de um misticismo religioso; não do misticismo do poeta ou do músico, mas no do intelectualista hegelianizado, que se persuade, e aos seguidores seus, de que seus pensamentos são dotados, em razão de graça especial de "faculdades místicas e religiosas" que os demais não possuem, e assim proclamam "pensar pela graça de Deus". Esta reivindicação, que é uma delicada alusão aos que não possuem a graça de Deus, êste ataque à unidade espiritual potencial da humanidade é, a meu ver, tão pretencioso, blasfemo e anti-cristão quanto se crê humilde, piedoso e cristão.

Em contraposição à irresponsabilidade intelectual de um misticismo que foge para sonhos de uma filosofia oracular, que foge para a verbosidade, a ciência moderna fortalece em nosso intelecto a disciplina das comprovações práticas. As teorias científicas podem ser comprovadas por suas consequências práticas. O cientista, no seu próprio campo, é responsável pelo que diz; podemos conhecê-lo por seus frutos e assim distingui-lo dos falsos profetas ([25]). Um dos poucos que apreciaram êsse aspecto da ciência é o filósofo cristão J. Macmurray (com cujas opiniões sôbre a profecia histórica estou em amplo desacôrdo, como se verá no capítulo seguinte): "A própria ciência — diz êle ([26]) — em seus campos específico de pesquisa, emprega um método de compreensão que restaura a integridade quebrada da teoria e da prática". Eis porque a ciência, creio eu, representa tal ofensa aos olhos do misticismo, que se evade da pátria criando mitos em seu lugar. "A ciência, em seu campo próprio — diz Macmurray em outra parte — é o produto do cristianismo e até agora sua expressão mais adequada;... sua capacidade de progresso cooperativo, que não conhece fronteiras de raça, nacionalidade ou sexo, sua

capacidade de pre-dizer e de controlar, são as mais completas manifestações de cristianismo que a Europa já viu." Concordo plenamente com isto, pois também acredito que nossa civilização ocidental deve seu racionalismo, sua fé na unidade racional do homem e na sociedade aberta, e especialmente sua feição científica, à antiga crença socrática e cristã na fraternidade de todos os homens e na honestidade e responsabilidade intelectual. (Um argumento freqüente contra a moralidade da ciência é que muitos de seus frutos são usados para maus fins, por exemplo, na guerra. Mas êste argumento nem merece consideração séria. Nada sob o sol existe que não possa ser usado mal e que não tenha sido mal usado. Mesmo o amor pode-se mudar em instrumento de assassínio e o pacifismo pode-se transformar numa arma que favoreça uma guerra agressiva. Por outro lado, é demasiado evidente ser o irracionalismo, e não o racionalismo, o responsável por tôda hostilidade nacional e tôda agressão. Já houve demasiadas guerras religiosas agressivas, antes e depois das Cruzadas, mas não sei de guerra alguma, travada por um objetivo "científico" e inspirada por cientistas.)

Ter-se-á observado que, nos textos citados, Macmurray acentua que o que êle aprecia é a "ciência nos seus próprios campos específicos de pesquisa". Penso que esta acentuação é de particular valor, pois hoje em dia muitas vêzes ouvimos, normalmente em conexão com o misticismo de Eddington e Jeans, que a ciência moderna, em contraposição à do século XIX, tornou-se mais humilde e agora reconhece os mistérios dêste mundo. Creio, porém, que esta opinião está inteiramente na pista errada. Darwin e Faraday, por exemplo, procuraram a verdade com a maior humildade e não duvido de que fôssem muito mais humildes do que os dois grandes astronomos contemporâneos citados. De facto, por grandes que sejam "em seus campos específicos de pesquisa", não creio que demonstrem sua humildade estendendo suas atividades ao campo do misticismo filosófico (27). Falando de modo mais geral, porém, pode realmente dar-se que os cientistas se estejam tornando mais humildes, pois o progresso da ciência caminha em ampla escala através da descoberta de êrros e, em geral, quanto mais conhecemos, mais claramente nos convencemos do quanto não conhecemos (O espírito da ciência (28) é o de Sócrates.)

Embora eu esteja principalmente preocupado com os aspectos morais do conflito entre o racionalismo e o irracionalismo, sinto que deveria tocar ràpidamente num aspecto mais "filosófico" do problema; desejo, porém, tornar claro que

considero aqui êsse aspecto como de menor importância. O que tenho em mente é o fato de que o racionalista crítico pode retrucar ao irracionalista também de outro modo. Pode asseverar que o irracionalista, que se orgulha de seu respeito pelos mais profundos mistérios do mundo e por sua compreensão dêles, (em oposição ao cientista, que só lhes arranha a superfície), na realidade nem respeita nem compreende êsses mistérios, mas se satisfaz com racionalizações baratas. Que é, efetivamente, um mito, senão uma tentativa de racionalizar o irracional? E quem mostra maior reverência pelo mistério: o cientista que se dedica a desvendá-lo passo a passo, sempre pronto a submeter-se aos factos, sempre consciente de que mesmo suas mais ousadas realizações nunca serão mais do que um degrau para os que vierem depois dêle, ou o místico que é livre para asseverar qualquer coisa, porque não precisa recear qualquer comprovação? A despeito, porém, dessa duvidosa liberdade, os místicos incessantemente repetem a mesma coisa (É sempre o mito do perdido paraíso tribal, a recusa histérica a carregar a cruz da civilização (29).) Todos os místicos, como F. Kafka, o poeta místico, escreveu (30) em desespêro, "empenham-se em dizer... que o incompreensível é incompreensível, e disso já sabíamos." E o irracionalista não só tenta racionalizar o que não pode ser racionalizado, mas também toma completamente o cabo pela ponta. De facto, o que não pode ser abordado por métodos racionais é o indivíduo particular, isolado, concreto, e não o universal abstrato. A ciência pode descrever tipos gerais de paisagem, por exemplo, ou de homens, mas nunca pode exaurir uma só paisagem individual ou um só indivíduo humano. O universal, o típico, não só é do domínio da razão, como em grande parte o produto da razão, enquanto produto da abstração científica. Mas o indivíduo isolado e suas isoladas ações, experiências e relações em face dos outros indivíduos, nunca podem ser racionalizados plenamente (31). E parece ser justamente êsse reino irracional do indivíduo isolado que torna importantes as relações humanas. Muitas pessoas sentiriam, por exemplo, que desapareceria para elas tôda razão de viver a vida se se lhes dissesse que, em lugar de ser únicas, são em todos os sentidos membros típicos de uma classe de sêres humanos, de tal modo que tôdas as suas experiências e ações não passam da repetição incansável dos atos de todos os demais homens que pertencem a essa mesma classe. É a singularidade de nossas experiências o que faz, nesse sentido, que nossa vida mereça ser vivida; essa singularidade de uma paisagem determinada, de um pôr de sol, da expressão de um rosto. Mas, desde os dias de Platão, tem sido característico de todo mis-

ticismo transferir êsse sentimento de irracionalidade do único e individual a um campo diferente, a saber, o dos universais abstratos, que em realidade cai nos domínios da ciência. Dificilmente se poderá duvidar de ser êste o sentimento que o místico trata de transferir. É bem sabido que a terminologia do misticismo — a união mística, a intuição mística da beleza, o amor místico — foi extraída, em todos os tempos, do reino das relações entre os indivíduos especialmente da experiência do amor sexual. Nem se pode duvidar de que êste sentimento seja transferido pelo misticismo aos universais abstratos, às essências, às Formas ou Idéias. De novo observamos aqui a unidade perdida da tribo, o anseio de retornar ao abrigo de um lar patriarcal e de fazer de seus limites os limites de nosso mundo; é isso que fica por trás desta atitude mística. "O sentimento do mundo como um todo limitado é o sentimento místico", diz Wittgenstein ([32]). Mas êste irracionalismo holista e universal está mal colocado. O "mundo" e o "todo" e a "natureza", tudo isso são abstrações e produtos de nossa razão. (Isto faz a diferença entre o filósofo místico e o artista que não racionaliza, que não usa abstrações, mas que cria, em sua imaginação, indivíduos concretos e experiências únicas.) Para resumir, o misticismo tenta racionalizar o irracional, e ao mesmo tempo procura o mistério no lugar errado; e o faz porque sonha com o coletivo ([33]), com a união dos eleitos, por não ousar enfrentar as árduas e práticas tarefas que devem enfrentar os que compreendem que cada indivíduo é um fim em si mesmo.

O conflito do século XIX entre a ciência e a religião parece-me superado ([34]). Dado ser inconsistente um racionalismo "não-crítico", o problema não pode ser o da escôlha entre conhecimento e fé, mas apenas entre duas espécies de fé: qual é a fé verdadeira e qual é a fé errônea? O que tentei mostrar é o que a escôlha com que somos confrontados é uma fé na razão e nos indivíduos humanos e uma fé nas faculdades místicas do homem, pelas quais êle se une ao coletivo; e esta escôlha é ao mesmo tempo uma escôlha entre uma atitude que reconhece a unidade da humanidade e uma atitude que divide os homens em inimigos e amigos, em senhores e escravos.

Bastante já foi dito, dentro dos fins em vista, para explicar os têrmos "racionalismo" e "irracionalismo", assim como meus motivos para decidir em favor do racionalismo e a razão pela qual vejo, no intelectualismo místico e irracional que hoje tanto está em moda, a sutil enfermidade intelectual de nossa época. É uma enfermidade que não precisa ser levada demasiadamente a sério por não ser mais do que infra-epidérmica. (Os cientistas, com pouquíssimas exceções, estão particularmente livres dela.) Mas, apesar de sua superficialidade, é uma doença perigosa por sua influência no campo do pensamento social e político.

V

A fim de ilustrar êsse perigo, criticarei resumidamente duas das autoridades irracionalistas mais influentes de nosso tempo. A primeira delas é A.N. Whitehead, famoso por sua obra em matemática e por sua colaboração com o maior filósofo racionalista contemporâneo, Bertrand Russell ([35]). Whitehead considera-se também um filósofo racionalista; mas o mesmo fêz Hegel, a quem Whitehead muito deve; na verdade, é êle um dos poucos neo-hegelianos que sabem quanto devem a Hegel ([36]) (assim como a Aristóteles). Sem dúvida, deve a Hegel ter êste tido a coragem, apesar dos ardentes protestos de Kant, de construir grandiosos sistemas metafísicos com real desprêzo pela argumentação.

Consideremos em primeiro lugar um dos poucos argumentos racionais oferecidos por Whitehead em seu livro *Processo e Realidade,* o argumento por meio do qual êle defende seu método filosófico especulativo (método que êle denomina "racionalismo"). "Tem-se apresentado à filosofia especulativa — escreve êle ([37]) — a objeção de que é demasiado ambiciosa. O racionalismo, como é admitido, é o método pelo qual se fazem progressos dentro dos limites de ciências particulares. Sustenta-se, contudo, que êsse limitado sucesso não deve encorajar tentativas para armar ambiciosos esquemas expressivos da natureza geral das coisas. Uma justificativa alegada por essa crítica é o insucesso; o pensamento europeu é apresentado como obscurecido por problemas metafísicos abandonados e inconciliáveis... (Mas) *o mesmo critério atribuiria insucesso à ciência.* Não mantemos mais a física do século XVII, assim como não mantemos a filosofia cartesiana da mesma época... A prova verdadeira não é a da finalidade, mas a do progresso". Ora, êste é certamente, em si, um argumento perfeitamente razoável e mesmo plausível; mas será válido? A objeção evidente contra êle é que, enquanto a física progride, a metafísica não o faz. Na física, há uma "prova adequada de progresso", a saber, a prova da experimentação, da prática. Podemos dizer a razão pela qual a física moderna é melhor do que a física do século XVII. A

física moderna apoia-se em grande número de comprovações práticas que derrotam por completo os sistemas antigos. E a objeção evidente contra os sistemas metafísicos especulativos é que o progresso que êles proclamam parecem ser justamente tão imaginário como tudo mais quanto se relacione com êsses sistemas. A objeção é muito velha; remonta a Bacon, Hume e Kant. Lemos, por exemplo, nos *Prolegômenos* de Kant, as seguintes observações a respeito do alegado progresso da metafísica: "Sem dúvida, muitos, como eu, têm sido incapazes de verificar que essa ciência tenha progredido sequer uma polegada, a despeito de tantas belas coisas que têm sido publicadas a êsse respeito. Por certo, podemos encontrar uma tentativa de aguçar uma definição, ou de fornecer a uma prova coxa novas muletas e remendar assim o maluco estôfo da metafísica, ou dar-lhe novo molde; mas não é disso que o mundo precisa. Estamos fartos de asserções metafísicas. Queremos ter critérios definidos pelos quais possamos distinguir as fantasias dialécticas... da verdade." Whitehead provàvelmente tem ciência dessa objeção clássica e evidente; e parece que se lembra dela quando, na frase seguinte, à citada antes, escreve: "Mas a principal objeção data do século XVI e recebeu expressão final de Francis Bacon: é a inutilidade da especulação filosófica". Como Bacon opunha objeção à inutilidade experimental e prática da filosofia, parece que Whitehead tem aqui em mente o nosso ponto. Mas êle não o acompanha. Não responde à objeção evidente de que essa inutilidade prática destrói sua asserção de que a filosofia especulativa, como ciência, é justificada pelo progresso que realiza. Em vez disso, contenta-se em virar-se para um problema inteiramente diferente, a saber, o bem conhecido problema de que "não existem factos em bruto, contidos em si mesmos", e de que tôda ciência deve fazer uso do pensamento, pois deve generalizar e interpretar os factos. Sôbre esta consideração baseia a defesa dos sistemas metafísicos: "Assim a compreensão do facto imediato em bruto requer sua interpretação metafísica". Ora, pode ser assim, e pode não ser. Mas certamente é um argumento inteiramente diferente daquêle com que êle principiou. "A prova adequada é... o progresso", na ciência como na filosofia, isto é que originalmente ouvimos de Whitehead. E não vem também qualquer resposta à objeção evidente de Kant. Em vez disso, a argumentação de Whitehead, uma vez nos trilhos do problema da universalidade e da generalidade, vagueia para questões tais como a teoria (platônica) coletivista da moralidade ([39]): "O aspecto da moralidade se acha indissolùvelmente ligado ao aspecto da generalidade. A antítese entre o bem geral e o interêsse individual só pode ser abolida quando o indivíduo fôr tal que seu interêsse seja o bem geral..."

Ora, êste foi um exemplo de seus argumentos racionais. Mas os argumentos racionais são deveras raros. Whitehead aprendeu com Hegel como evadir-se à crítica de Kant de que a filosofia especulativa apenas fornece muletas novas a provas coxas. Êsse método hegeliano é bastante simples. Podemos fàcilmente evitar as muletas enquanto evitarmos completamente provas e argumentos. A filosofia hegeliana não argumenta; decreta. Devemos admitir que, em contraposição a Hegel, Whitehead não pretende oferecer a verdade final. Não é um filósofo dogmático, no sentido de apresentar sua filosofia como um dogma indiscutível; acentua mesmo suas imperfeições. Mas, como todos os neo-hegelianos, adota o método dogmático de expor sua filosofia sem argumentação. Podemos aceitá-la ou recusá-la mas não podemos discutí-la. (Somos, em verdade, confrontados com "factos em bruto"; não com os factos em bruto baconianos da experiência, mas com os factos em bruto da inspiração metafísica de um homem.) A fim de ilustrar êste método de "aceitar ou rejeitar", citarei apenas um texto de *Processo e Realidade;* mas devo advertir os leitores de que, embora tenha procurado escolher o trecho com lealdade, não devem êles formar opiniões sem lerem o próprio livro.

Sua última parte, intitulada "Interpretações finais", consta de dois capítulos: "Os Opostos Ideais" (onde, por exemplo, encontramos "Permanência e Fluxo", bem conhecido arremêdo do sistema de Platão; lidamos com êle sob o nome de "Mudança e Repouso) e "Deus e o mundo". Cito desta, o último capítulo. O trecho é introduzido por estas duas frases: "O resumo final só pode ser expresso em têrmos de um grupo de antíteses, cuja auto-contradição aparente depende do esquecimento de diversas categorias de existência. Em cada antítese há um desvio de significação que converte a oposição num contraste." Esta é a introdução. Prepara-nos para uma contradição "aparente" e diz-nos que ela "depende" de certo esquecimento. Isto parece indicar que, evitando êsse esquecimento, poderemos evitar a contradição. Mas não nos é dito como se possa fazer isso, ou o que está mais precisamente no pensamento do autor. Agora citarei as duas primeiras das anunciadas "antíteses" ou "auto-contradições aparentes", que são também enunciadas sem uma sombra de argumentação: "É tão verdadeiro dizer que Deus é permanente e o Mundo fluente como que o Mundo é permanente e Deus é fluente. — É tão verdadeiro dizer que Deus é uno e o Mundo é múl-

tiplo, como dizer que Deus é múltiplo e o Mundo é uno" ([40]). Ora, não vou criticar êsses ecos de fantasias filosóficas gregas; podemos, em verdade, ter como certo que uma é tão "verdadeira" quanto a outra. Mas fôra-nos prometida uma "auto-contradição aparente", e eu gostaria de saber onde aparece aí uma auto-contradiço. Seria auto-contradição, por exemplo, a sentença: "Platão é feliz e Platão não é feliz", bem como tôdas as sentenças da mesma "forma lógica" (isto é, tôdas as sentenças obtidas da precedente, substituindo-se Platão por outro nome próprio e "feliz" por outra propriedade.) Mas a seguinte sentença não é, claramente, uma contradição: "É tão verdade dizer que Platão é hoje feliz, como dizer que Platão é hoje infeliz" (pois, estando Platão morto, uma é tão "verdadeira" realmente quanto a outra); e nenhuma outra sentença da mesma forma, ou de forma semelhante, pode ser chamada auto-contraditória ainda que suceda ser falsa. Isto é só para indicar por que razão estou confuso quanto a êste aspecto puramente lógico da matéria, as "auto-contradições aparentes". E sinto-me do mesmo modo em relação a todo o livro. Simplesmente não compreendo o que seu autor desejava dizer com êle. Com tôda a probabilidade, a culpa é minha, e não dêle. Não pertenço ao número dos eleitos e creio que muitos outros estejam na mesma situação. E é por isso que proclamo ser irracional o método do livro. Êle divide a humanidade em duas partes, um pequeno número de eleitos e o número amplo dos perdidos. Mas, perdido como sou, só posso dizer que, tal como o vejo o neo-hegelianismo não se parece mais com aquêle velho estôfo maluco com alguns remendos novos tão vivamente descrito por Kant, parecendo antes uma trouxa de alguns poucos remendos velhos arrancados dêle.

Deixo ao estudante cuidadoso do livro de Whitehead decidir se êle foi aprovado na sua própria "prova adequada", se mostra progresso em comparação com os sistemas metafísicos de cuja estagnação se queixava Kant, desde que êle possa encontrar critérios para julgar êsse progresso. E deixo que o mesmo estudante julgue se é apropriado concluir estas observações com um outro comentário de Kant sôbre a metafísica ([41]): "Relativamente à metafísica em geral e às opiniões que tenho expressado sôbre seu valor, admito que minhas formulações possam ter sido aqui e ali insuficientemente condicionais e cautelosas. Contudo, não desejo ocultar o facto de que só posso encarar com repugnância e mesmo com algo semelhante ao ódio a enfatuada pretensão de todos êsses volumes repletos de sabedoria, como hoje estão em moda. Pois estou plenamente convencido de que o mau caminho foi escolhido,

de que os métodos aceitos devem aumentar infindàvelmente essas loucuras e fraudes e de que mesmo a completa aniquilação de tôdas essas fantasiosas realizações não seria, possìvelmente, tão daninha quanto essa ciência fictícia com a sua maldita fertilidade."

O segundo exemplo de irracionalismo contemporâneo com que aqui pretendo lidar é *"Um Estudo de História"*, de A. J. Toynbee. Desejo tornar claro que o considero um livro dos mais notáveis e interessantes e que o escolhi em vista de sua superioridade sôbre todos os outros livros irracionalistas e historicistas contemporâneos que conheço. Não sou competente para julgar os méritos de Toynbee como historiador. Mas, diferentemente dos demais filosófos historicistas e irracionalistas contemporâneos, êle tem muito a dizer que é altamente desafiador e estimulante; pelo menos, considerei-o assim e devo-lhe muitas sugestões valiosas. Não o acuso de irracionalismo em seu próprio campo de pesquisa histórica, pois, onde se trata de comparar provas em favor de certa interpretação histórica ou contra ela, êle usa sem hesitação um método fundamentalmente racional de argumentação. Tenho em mente, por exemplo, seu estudo comparativo sôbre a autenticidade dos Evangelhos como registros históricos, com seus resultados negativos ([42]); embora eu não esteja capacitado a julgar suas provas, a racionalidade do método está fora de questão e isto é tanto mais admirável quanto as simpatias gerais de Toynbee para com a ortodoxia cristã devem ter tornado árduo para êle defender uma opinião que, para dizer o menos, é heterodoxa ([43]). Concordo também com muitas das tendências políticas expressas em sua obra e mais enfàticamente com o seu ataque ao nacionalismo moderno e às tendências tribalistas e "arcaístas", isto é, culturalmente reacionárias, que se relacionam com êle.

A razão pela qual, apesar de tudo isso, escolho a monumental obra historicista de Toynbee para acusá-la de irracionalidade é que só quando vemos os efeitos dêsse veneno numa obra de tanto mérito é que podemos avaliar-lhe completamente o perigo.

O que posso descrever como o irracionalismo de Toynbee expressa-se de vários modos. Um dêles é que êle se rende a uma difundida e perigosa moda de nosso tempo. Refiro-me à moda de não levar argumentos a sério e pelo valor que mostram, pelo menos por experiência, mas em ver nêles apenas um meio pelo qual motivos e tendências irracionais mais profundos se expressam. É a atitude da sócio-análise, criticada no capítulo anterior; a atitude de encarar imediatamente os

mᵛ .vos inconscientes e determinantes no habitat social do pensar, em vez de primeiramente examinar a validez do argumento em si.

Esta atitude pode ser justificada até certa extensão, como tentei mostrar nos dois capítulos anteriores; e especialmente assim se dá no caso de um autor que não ofereça quaisquer argumentos, ou cujos argumentos evidentemente não sejam dignos de consideração. Mas se nenhuma tentativa é feita para levar os argumentos a sério, então acredito estarmos justificados ao fazer a acusação de irracionalismo; e estaremos mesmo justificados em revidar, adotando em relação àquele procedimento a mesma atitude. Penso, assim, que temos todo o direito de fazer o diagnóstico sócio-analítico de que a displicência de Toynbee em levar a sério os argumentos é representativa de um intelectualismo do século XX que expressa sua desilusão ou mesmo o seu desespêro com a razão e com uma solução racional dos nossos problemas sociais fugindo para um misticismo religioso ([44]).

Como exemplo da recusa de tomar a sério os argumentos, escolho o tratamento de Marx por Toynbee. Minhas razões para esta escôlha são as seguintes: Primeiramente é um tópico que me é familiar, assim como ao leitor dêste livro. Depois, é um tópico em que eu concordo com Toynbee na maioria dos seu aspectos práticos. Seus principais julgamentos sôbre a influência política e histórica de Marx são muito semelhantes aos resultados a que nós chegamos por métodos mais pedestres; e é na verdade um dos tópicos que mostra melhor sua grande intuição histórica. Assim, dificilmente incorrerei na suspeita de ser um apologista de Marx se defender a racionalidade de Marx contra Toynbee. Pois êste é o ponto em que discordamos: Toynbee trata Marx (como trata tôda gente) não como um ser racional, um homem que apresenta argumentos para o que ensina. Na verdade, o tratamento de Marx e de suas teorias só exemplifica a impressão geral dada pela obra de Toynbee de que os argumentos são um modo de falar sem importância e de que a história da humanidade é uma história de paixões, emoções, religiões, filosofias irracionais e talvez de arte e poesia; mas que nada tem a ver com a história da razão ou da ciência humanas. (Nomes como os de Galileu e Newton, Harvey e Pasteur, não desempenham qualquer papel nos primeiros seis volumes ([45]) do estudo historicista de Toynbee sôbre o ciclo de vida das civilizações.)

Encarando os pontos de semelhança entre as opiniões gerais de Toynbee sôbre Marx e as que tenho, posso recordar ao leitor minhas alusões, no capítulo I, à analogia entre o povo escolhido e a classe escolhida; e em vários outros pontos comentei criticamente as doutrinas de Marx sôbre a necessidade histórica e especialmente a da inevitabilidade da revolução social. Estas idéias são ligadas por Toynbee com seu brilho habitual: "A inspiração caracterìsticamente judáica do marxismo — diz êle ([46]) — é a visão apocalíptica de uma revolução violenta, que não se pode evitar por estar decretada... pelo próprio Deus, e cujo objeto será inverter os papéis atualmente desempenhados pelo proletariado e a minoria dominante... de modo que o povo eleito passe, de um salto, da camada mais baixa à mais alta no reino dêste mundo. Marx colocou sua "Deusa Necessidade" no lugar de Jeová, à maneira de divindade onipotente; o proletariado do mundo moderno ocidental, no do povo judáico; e a Ditadura do Proletariado no do Reino Messiânico. Mas sob o tênue disfarce se descobrem os traços mais salientes do tradicional apocalipse hebráico, e o que realmente no nosso filósofo-empresário nos apresenta sob modernas vestes ocidentais nada mais é que o judaísmo macabeu pré-rabínico..." Ora, não há muito, no conteúdo dêste brilhante trecho, com que não possamos estar de acôrdo, enquanto só pretenda ser uma interessante analogia. Mas, se se quiser convertê-lo numa análise séria do marxismo (ou de uma de suas partes), então já não é admissível; afinal de contas, Marx escreveu *O Capital,* estudou o capitalismo baseado no *laissez-fair* e trouxe sérias e importantes contribuições à ciência social, mesmo que muitas delas hajam sido superadas. E o certo é que o trecho de Toynbee pretende constituir uma análise séria; crê o autor que suas analogias e alegorias contribuem para dar uma avaliação séria de Marx. Com efeito, num apêndice a êsse trecho (do qual só citamos uma parte importante) Toynbee trata, sob o título "Marxismo, Socialismo e Cristianismo", das objeções prováveis de um marxista a essa "explicação da filosofia marxista". Não há qualquer dúvida de que êsse apêndice também pretende ser um exame sério do marxismo, como se vê da forma por que começa o primeiro parágrafo: "Os defensores do marxismo talvez protestem dizendo que...", e o segundo: "Ao tentar responder a um protesto marxista em linhas tais como estas..." Mas se examinarmos mais de perto essa análise, verificamos que não só não se discutem os argumentos e reivindicações racionais do marxismo, como que nem sequer são êles mencionados. Das teorias de Marx e da questão de serem certas ou erradas não se diz uma palavra. O único problema adicional exposto no apêndice refere-se novamente à origem histórica, pois o adversário marxista escolhido por Toynbee não protesta, diversamente do que teria feito qualquer mar-

xista de posse de seus sentidos, que Marx reivindica para si o haver colocado uma idéia antiga, o socialismo, sôbre base nova, isto é, racional e científica; em lugar disso, "alega" (estou citando Toynbee) "que numa explicação bastante sumária da filosofia marxista, fizemos muita questão de analisá-la como um elemento constitutivo hegeliano, judáico e cristão, sem haver dito sequer uma palavra sôbre a parte mais característica... da mensagem de Marx... O socialismo, dir-nos-á o marxista, é a essência da forma de vida marxista; *é um elemento original do sistema marxista, que não pode ser remontado ao hegelianismo, nem ao cristianismo, nem ao judaísmo, nem a nenhuma outra fonte pré-marxista."* Êste é o protesto que Toynbee põe na bôca de um marxista, apesar de que qualquer marxista, mesmo que não tivesse lido mais do que o *Manifesto,* saberia que o próprio Marx, já em 1847, distinguia umas sete ou oito "fontes pré-marxistas" diversas do socialismo, e entre elas também aquelas que rotulou como socialismo "clerical" ou "cristão"; e que êle nunca sonhou haver descoberto o socialismo, pois só reclamou para si o mérito de havê-lo tornado racional; ou, como diz Engels, de haver levado o socialismo, de uma ideia utópica, a uma ciência ([48]). Mas Toynbee despreza tudo isso. "Tentando — escreve êle — replicar a um protesto marxista em linhas tais, prontamente admitiremos a humanidade e construtividade do ideal que o socialismo sustenta, assim como a importância da parte que êsse ideal desempenha na "ideologia" de Marx; mas ser-nos-á impossível aceitar, em troca, *a afirmação marxista de que o socialismo é uma descoberta original de Marx.* Devemos assinalar, por nossa parte, que existe um socialismo cristão praticado e prègado desde muito antes que sequer se tivesse ouvido falar em socialismo marxista; e quando chegar a nossa vez de passar à ofensiva, teremos que sustentar que o socialismo marxista deriva-se da tradição cristã..." Ora, eu certamente não negarei essa derivação e é inteiramente certo que qualquer marxista a poderia admitir sem sacrificar o mais delgado pedaço de seu credo, pois o credo marxista não é o de que Marx foi o inventor de um ideal construtivo e humano, mas o de que foi o cientista que, por meios puramente racionais, mostrou que o socialismo virá e o modo como êle virá.

Como, indago, se pode explicar que Toynbee discuta o marxismo em linhas que nada têm a ver com as afirmações racionais dêste? A única explicação que posso ver é a de que a pretensão marxista à racionalidade não tem qualquer significação para Toynbee. Êle está interessado apenas na questão de como se originou êle numa forma de religião.

Ora, eu seria o último a negar-lhe o caráter religioso. Mas o método de tratar as filosofias ou religiões inteiramente do ponto de vista de sua origem histórica e de seu ambiente histórico, atitude descrita em capítulos anteriores como *historismo* (a ser distinguida do historicismo), é, para não dizer muito, demasiado parcial; e pode-se ver quanto êsse método é susceptível de produzir irracionalismo pelo esquecimento de Toynbee, senão seu desdém, em relação àquele importante domínio da vida humana que aqui descrevemos como racional.

Num balanço da influência de Marx, Toynbee chega à conclusão ([49]) de que o veredito da História pode acabar sendo êste: a única realização realmente grande e positiva de Karl Marx foi o redespertar da consciência social cristã". Contra êsse balanço, certamente, não tenho muito a dizer; talvez o leitor se lembre de que acentuei também a influência moral de Marx ([50]) sôbre o cristianismo. Não penso que, como apreciação final, Toynbee tenha em suficiente conta a grande idéia moral de que os exploradores devam emancipar-se, em vez de esperar dòcilmente os atos de caridade dos exploradores; mas isto, sem dúvida, é apenas uma diferença de opinião e nem sonho em contestar a Toynbee o direito a ter sua própria opinião, que considero muito justa. Gostaria, porém, de chamar a atenção para a frase "O veredito da história poderá demonstrar ser...", com sua implícita teoria moral historicista, senão mesmo futurismo moral ([51]). De facto, sustento que não podemos e não devemos fugir a decidir por nós mesmos em tais questões e que, se não formos capazes de proferir um veredito, menos o será a história.

Basta quanto ao tratamento de Marx por Toynbee. Com relação aos problemas mais gerais de seu historismo, ou relativismo histórico, pode-se dizer que êle é bem consciente disso, embora não o formule como um princípio geral da determinação histórica de *todo* pensamento, mas apenas como um princípio restrito aplicável ao pensamento *histórico;* pois explica ([52]) que toma "como ponto de partida... o axioma de que todo pensamento histórico guarda uma relação inevitável com as circunstâncias particulares de tempo e lugar do pensador. É esta uma lei da natureza humana, a que nenhum gênio escapa". É bastante evidente a analogia dêste historismo com a sociologia do conhecimento; com efeito, o "tempo e lugar do pensador" não é senão a descrição do que poderia chamar-se seu "habitat histórico" por analogia com o "habitat social" descrito pela sociologia do conhecimento. A diferença, se houver, é que Toynbee circunscreve sua "lei da natureza humana" ao pensamento histórico, o que me parece

algo estranho e talvez mesmo não intencional restrição, pois é um tanto improvável haver uma "lei da natureza humana a que nenhum gênio humano pode escapar" e que não valha para o pensamento em geral, mas só para o pensamento histórico.

Já nos dois capítulos anteriores lidei com o inegável mas um tanto trivial miôlo de verdade contido em tal historismo ou sociologismo, e não é preciso repetir o que disse ali. Mas, no que se refere à crítica, pode ser digno de nota indicar que a frase de Toynbee, se liberta de sua restrição ao pensamento histórico, dificilmente poderia ser considerada um "axioma", pois seria paradoxal. (Seria outra forma ([53]) do paradoxo do mentiroso, pois, se nenhum gênio se livra de expressar as formas de pensar de seu habitat social, então essa própria afirmação deveria ser tão só a expressão da forma de pensar do habitat social de seu autor, isto é, da moda relativista de nossos dias.) Esta observação não tem sòmente uma significação lógico-formal. Com efeito, indica-nos que o historismo, ou histório-análise, pode aplicar-se ao próprio historismo, e em verdade é esta uma forma admissível de tratar uma idéia *depois* de havê-la criticado por meio da argumentação racional. Como já criticamos o historismo dêsse modo, podemos arriscar-nos agora a fazer um diagnóstico histório-analítico e dizer que o historismo é um produto típico, embora algo antiquado, de nosso tempo, ou, melhor, do atraso típico das ciências sociais de nosso tempo. É a reação característica ao intervencionismo e a um período de racionalização e de cooperação industrial, período que — talvez mais do que qualquer outro da história — exige a aplicação prática de métodos racionais aos problemas sociais. Uma ciência social que não seja capaz de satisfazer estas exigências tenderá, portanto, a defender-se por meio de minuciosos ataques contra a aplicabilidade da ciência aos referidos problemas. Resumindo êsse diagnóstico histório-analítico, aventurar-me-ei a sugerir que o historismo de Toynbee é um anti-racionalismo apologético, nascido do desespêro da razão e tentando evadir-se para o passado, assim como para a profecia do futuro ([54]). Se há alguma coisa que deva ser entendida como um produto histórico, essa é o historismo.

Este diagnóstico é corroborado por muitos aspectos da obra de Toynbee. Um exemplo é sua acentuação da superioridade do extramundano sôbre a ação que influenciará o

curso dêste mundo. Assim êle fala, por exemplo, do "trágico êxito mundano" de Maomé, dizendo que a oportunidade que se apresentou ao Profeta de atuar ativamente neste mundo foi "um desafio a que seu espírito não conseguiu resistir. Ao aceitá-lo... renunciou ao sublime papel de nobre profeta, contentando-se com o papel vulgar do estadista de brilhante sucesso." (Em outras palavras, Maomé sucumbiu a uma tentação a que Jesus resistiu.) Inácio de Loiola, consequentemente, obtém a aprovação de Toynbee por se haver convertido de soldado em santo ([55]). Pode-se perguntar, entretanto, se êsse santo não se tornou também um estadista de sucesso. (Mas se se trata de jesuitismo, então, parece que tudo é diferente; essa forma de ser estadista é suficientemente extramundana.) A fim de evitar mal-entendidos desejo tornar claro que eu mesmo consideraria muitos santos bem acima da maioria ou de quase todos os estadistas de que sei, pois geralmente não me impressiona o sucesso político. Cito êste trecho apenas como corroboração de meu diagnóstico histórico-analítico: o de que êsse historismo de um moderno profeta histórico é uma filosofia de evasão.

O anti-racionalismo de Toynbee salienta-se em muitos outros pontos. Por exemplo, num ataque à concepção racionalista da tolerância êle emprega categorias como "nobreza" em oposição a "baixeza", em vez de argumentos. O texto trata da oposição entre a abstenção meramente "negativa" da violência, com base racional, e a verdadeira não-violência extramundana, sugerindo que êstes são dois exemplos de "significações... que são... positivamente antitéticas entre si" ([56]). Eis a passagem em que penso: "No seu grau mais baixo, a prática da Não-Violência pode expressar algo nada mais nobre nem mais construtivo do que uma desilusão cínica com... a violência... prèviamente praticada *ad nauseam*... Exemplo notório de Não-Violência dessa espécie nada edificante é a tolerância religiosa no Mundo Ocidental, do século XVII... até nossos dias". É difícil resistir à tentação de revidar indagando — e usando a própria terminologia de Toynbee — se êsse edificante ataque à democrática tolerância religiosa ocidental expressa algo de mais nobre ou construtivo do que uma desilusão cínica com a razão, se não é um notório exemplo daquêle anti-racionalismo que esteve em moda, e infelizmente ainda está, em nosso Mundo Ocidental, e que tem sido praticado *ad nauseam*, especialmente desde o tempo de Hegel até nossos dias.

Sem dúvida, minha histório-análise de Toynbee não é uma crítica séria. É apenas um meio maldoso de revidar, de pagar ao historismo com sua própria moeda. Minha crítica fundamental tem linhas muito diferentes, e certamente lastimarei se, por intrometer-me no historismo, ficar responsável por colocar êsse barato método mais em moda do que já está.

Não desejo ser mal interpretado. Não tenho hostilidade para com o misticismo religioso (só para com um intelectualismo anti-racionalista militante) e seria o primeiro a combater contra qualquer tentativa de oprimí-lo. Não sou eu quem advoga a intolerância religiosa. Mas proclamo que a fé na razão, ou racionalismo, ou humanitarismo, ou humanismo, tem o mesmo direito de qualquer outro credo a contribuir para a melhoria das coisas humanas, e especialmente para o contrôle do crime internacional e o estabelecimento da paz. "O humanista — escreve Toynbee ([57]) — propositadamente concentra tôda a sua atenção e esfôrço para... colocar as coisas humanas debaixo de contrôle humano. Contudo, a unidade da humanidade nunca poderá ser estabelecido de facto, exceto dentro de um arcabouço da unidade do todo sobre-humano de que a Humanidade faz parte...; e nossa moderna escola ocidental de humanistas tem sido peculiar, assim como perversa, no planejamento de alcançar o Céu pela ereção de uma titânica Tôrre de Babel de alicerces terrestres..." A afirmativa de Toynbee, se o entendo corretamente, é a de que não há ensejo para que o humanista coloque as questões internacionais sob contrôle da razão humana. Apelando para a autoridade de Bergson ([58]), proclama êle que apenas a submissão a um todo sobre-humano nos pode salvar, e que não há caminho para a razão humana, "nenhuma estrada terrestre", como êle diz, pelo qual possa ser ultrapassado o nacionalismo tribal. Ora, não me importo com a caracterização da fé humanista na razão como "terrestre", pois acredito que, na verdade, é um princípio de política racionalista não podermos instalar o céu na terra ([59]). Mas o humanismo, afinal de contas, é uma fé que já deu provas de si em ações, que já deu provas de si tão bem, talvez, quanto qualquer outro credo. E embora eu pense, com a maioria dos humanistas, que o Cristianismo, ensinando a paternidade de Deus, pode dar uma grande contribuição ao estabelecimento da fraternidade dos homens, também penso que aquêles que minam a fé na razão humana não têm possibilidades de contribuir muito para êsse fim.

CAPÍTULO 25

TEM A HISTÓRIA ALGUMA SIGNIFICAÇÃO?

I

Ao chegarmos ao fim dêste livro, desejo novamente lembrar ao leitor que êstes capítulos não pretenderam constituir uma história completa do historicismo; são simplesmente notas esparsas a tal história, anotações antes pessoais a aproveitar. Sua forma, aliás, numa espécie de introdução crítica à filosofia da sociedade e da política, relaciona-se estreitamente com êste seu caráter, pois o historicismo é uma filosofia social, política e moral (ou, diria eu, imoral) e tem sido, como tal, muito influente, desde os começos de nossa civilização. Dificilmente é possível, portanto, comentar sua história sem discutir os problemas fundamentais da sociedade, da política e da moral. Tal discussão, entretanto, quer o admita ou não, deve sempre conter um forte elemento pessoal. Isto não significa que muita coisa neste livro seja puramente questão de opinião; nos poucos casos em que explico minhas propostas ou decisões pessoais em assuntos morais ou políticos, sempre tornei claro o caráter pessoal da proposta ou decisão. Significa, antes, que a seleção do tema tratado é uma questão de escôlha pessoal em extensão muito maior do que o seria, digamos, num tratado científico.

De certo modo, porém, esta diferença é uma questão de grau. Mesmo uma ciência não é meramente um "corpo de factos". Será, no mínimo, uma coleção, e como tal depende dos interêsses do colecionador, de um ponto de vista. Em ciência, êsse ponto de vista é determinado por uma teoria científica; isto é, escolhemos dentre a infinita variedade de factos e dentre a infinita variedade de aspectos dos factos aquêles factos e aspectos que são interessantes porque ligados a alguma teoria científica mais ou menos preconcebida. Certa escola de filósofos do método científico ([1]) concluiu, de considerações como estas, que a ciência sempre argumenta num círculo e que "nos encontramos à caça de nossas próprias caudas, como diz Eddington, visto que sòmente podemos ex-

trair de nossa experiência factual aquilo que nós mesmos pusemos nela, sob a forma de nossas teorias. Êste, porém, não é um argumento sustentável. Embora, em geral, seja inteiramente verdadeiro que apenas selecionamos factos que tenham relação com certa teoria preconcebida, não é verdade que apenas selecionemos factos capazes de confirmar essa teoria e, por assim dizer, repetí-la; o método da ciência reside antes na procura de factos que possam refutar a teoria. É a isso que chamamos comprovar uma teoria — ver se podemos ou não encontrar brechas nela. Mas embora os factos sejam coligidos com vistas à teoria, e a confirmem enquanto a teoria se mantiver de pé em face dessas comprovações, são êles mais do que simplesmente uma espécie de repetição vazia de uma teoria preconcebida. Apenas confirmarão a teoria se forem os resultados de tentativas mal sucedidas para derrubar suas predições e, portanto, uma testemunha que fale em seu favor. Sustento, assim, que é a possibilidade de derrubá-la, ou sua falsificabilidade, o que constitui a possibilidade de pô-la a prova e, portanto, de comprovar o caráter científico de uma teoria; e o facto de que tôdas as provas de uma teoria são tentativas de desmentir as predições que se deduzem com sua ajuda fornece a chave do método científico ([2]). Esta concepção do método científico é confirmada pela história da ciência, que mostra que as teorias científicas são muitas vêzes derrubadas por experimentações e que a derrubada de teoria é, na verdade, o veículo do progresso científico. A afirmação de que a ciência é circular não pode ser sustentada.

Um elemento dessa afirmação, entretanto, permanece verdadeiro, a saber, o de que tôdas as descrições científicas de factos são altamente seletivas, de que sempre dependem de teorias. A situação pode ser melhor descrita pela comparação com um holofote (a "teoria do holofote da ciência", como costumeiramente a chamo, em contraposição à "teoria do balde da mente" ([3]).) O que o holofote torna visível dependerá de sua posição, de nosso modo de dirigí-lo e de sua intensidade, côr, etc., embora também venha a depender em larga escala das coisas iluminadas por êle. Similarmente, uma descrição científica dependerá em ampla escala de nosso ponto de vista, nossos interêsses, que são como que uma regra relacionada com a teoria ou hipótese que desejamos comprovar; mas também dependerá dos factos descritos. Pois, se tentarmos formular nosso ponto de vista, então sua formulação, via de regra, será o que às vêzes se chamam uma hipótese operante, isto é, uma suposição provisória cuja função é ajudar-nos a selecionar e a ordenar os factos. Mas devemos

deixar claro que não pode haver qualquer teoria ou hipótese que não seja, nesse sentido, uma hipótese operante e não permaneça assim. De facto, nenhuma teoria é final e cada teoria nos auxilia a escolher e ordenar factos. Êsse caráter seletivo de tôda descrição torna-se em certo sentido "relativa", mas apenas no sentido de que ofereceríamos não esta, e sim outra descrição, se nosso ponto de vista fôsse diferente. Também pode afetar nossa *crença* na verdade da descrição, mas não afeta a questão da verdade ou falsidade da descrição; a verdade não é "relativa" em tal sentido ([4]).

A razão de ser seletiva tôda descrição, falando em linhas gerais, está na infinita riqueza e variedade dos possíveis aspectos dos factos de nosso mundo. A fim de descrever essa infinita riqueza, temos à nossa disposição apenas um número finito de uma série finita de palavras. Assim, poderemos descrevê-la tão extensamente como quisermos; nossa descrição será sempre incompleta, uma simples seleção, aliás pequena, dos factos que se apresentam para descrição. Isso mostra que não só é impossível evitar um ponto de vista seletivo, como também inteiramente indesejável tentar fazê-lo, pois, se pudéssemos fazê-lo, não obteríamos uma descrição mais "objetiva", mas apenas simples montão de enunciados completamente desconexos. Mas, sem dúvida, um ponto de vista é inevitável; e a tentativa ingênua de evitá-lo pode apenas conduzir a iludir-se a si mesmo e à aplicação não-crítica de um ponto de vista inconsciente ([5]). Tudo isto é verdadeiro, mais enfàticamente no caso da *descrição histórica*, com seu "infinito tema de estudo", como Schopenhauer ([6]) o chama. Na história, assim, não menos que na ciência, não podemos esquivar-nos a um ponto de vista e a crença de que pudéssemos fazê-los levar-nos-ia a enganar-nos a nós mesmos e à falta de cuidado crítico. Isto, naturalmente, não significa que tenhamos permissão para falsificar qualquer coisa, ou considerar levianamente questões de verdade. Qualquer descrição histórica particular de factos será simplesmente verdadeira ou falsa, por difícil que possa ser a decisão sôbre sua verdade ou falsidade.

Até aqui, a posição da história é análoga à das ciências naturais, por exemplo a da física. Mas se compararmos a parte desempenhada por um "ponto de vista" na física, verificaremos uma grande diferença. Na física, como vimos, o "ponto de vista" é habitualmente apresentado por uma teoria física que pode ser comprovada pela busca de novos factos. Na história, a coisa não é tão simples assim.

II.

Consideremos primeiramente, um pouco mais de perto, o papel das teorias numa ciência natural tal como a física. Aqui, as teorias têm diversas tarefas correlatas. Ajudam a unificar a ciência e auxiliam a explicar os acontecimentos assim como a prevê-los. Considerando a explicação e a predição, posso talvez citar de uma de minhas próprias publicações (7): "Dar uma *explicação causal* de certo acontecimento significa extrair dedutivamente um enunciado (chama-lo-emos uma *prognose*) que descreve êsse acontecimento, usando como premissas da dedução algumas *leis universais* juntamente com certas sentenças singulares ou específicas que podemos chamar *condições iniciais*. Por exemplo, podemos dizer que demos uma explicação causal do rompimento de certo barbante se verificarmos que êsse barbante apenas podia sustentar o pêso de uma libra e foi pôsto nêle um pêso de duas libras. Se analisarmos esta explicação causal, veremos que estão envolvidas nela duas constituintes diferentes. 1) Admitimos certas hipóteses do caráter de leis universais da natureza; no nosso caso, talvez: "Onde certo barbante experimenta uma tensão que excede certa tensão mínima que é característica dêsse barbante em particular, então êle se romperá". 2) Admitimos certos enunciados específicos (as condições iniciais) pertencentes ao acontecimento particular em questão; no nosso caso, podemos ter os dois enunciados: "Para êste barbante, a tensão mínima característica à qual êle é susceptível de romper-se é igual ao pêso de uma libra"; e "o pêso colocado neste barbante foi de duas libras". Assim, temos duas espécies diferentes de enunciados que, juntamente, fornecem uma completa explicação causal, a saber: 1) *enunciados universais do caráter de leis naturais;* e 2) *enunciados específicos pertencentes ao caso especial em foco, as condições iniciais.* Ora, das leis universais 1) podemos deduzir, com a ajuda das condições iniciais 2), o seguinte enunciado específico 3): "Êste barbante romper-se-á". A esta conclusão 3) podemos também chamar uma *prognose* específica. — As condições iniciais (ou mais precisamente a situação por elas descrita) são habitualmente ditas a *causa* do acontecimento em questão, e a prognose, (ou antes, o acontecimento descrito pela prognose) o efeito; por exemplo, diremos que a colocação de um pêso de duas libras num barbante capaz de carregar apenas uma libra foi a causa do rompimento do barbante."

Por esta análise da explicação causal podemos ver diversas coisas. Uma é que nunca podemos falar de causa e efeito

de modo absoluto, mas sim que um acontecimento é causa de outro acontecimento, o qual é seu efeito, com relação a alguma lei universal. Contudo, essas leis universais são muitas vêzes tão triviais (como em nosso próprio exemplo) que, em regra, as consideramos como assentes, em vez de fazer uso consciente delas. Um segundo ponto é que o uso de uma teoria) para o fim de *predizer* certo acontecimento específico é apenas outro aspecto de seu uso para *explicar* tal acontecimento. E como comprovamos uma teoria comparando os acontecimentos preditos com os efetivamente observados, nossa análise também mostra como as teorias podem ser *comprovadas*. Utilizar ou não uma teoria para fins de explicação, ou predição, ou comprovação, dependerá de nosso interêsse e das proposições que aceitarmos como dadas ou admitidas.

Assim, no caso das chamadas *ciências generalizadoras* ou teóricas (tais como a física, a biologia, a sociologia etc.) somos interessados predominantemente nas leis ou hipóteses universais. Desejamos saber se elas são verdadeiras e, visto nunca podermos tornar-nos diretamente seguros de sua verdade, adotamos o método de eliminar as falsas. Nosso interêsse pelos acontecimentos específicos, por exemplo as experimentações que são descritas pelas condições iniciais e as prognoses, é um tanto limitado; interessamo-nos por êles principalmente como meios para certos fins, meios pelos quais podemos pôr a prova as leis universais, que posteriormente são consideradas como interessantes em si mesmas e como unificadoras de nosso conhecimento.

No caso das ciências aplicadas, nosso interêsse é diferente. O engenheiro que utiliza a física a fim de construir uma ponte está predominantemente interessado numa prognose: saber se uma ponte de certa espécie descrita (pelas condições iniciais) suportará ou não certa carga. Para êle, as leis universais são meios para um fim e tidas como assentes.

Em consequência, as ciências generalizadoras puras e aplicadas são interessadas, respectivamente, em comprovar hipóteses universais e em predizer acontecimentos específicos. Mas há um interêsse que vai além, o de explicar um acontecimento específico ou particular. Se quisermos explicar tal acontecimento, por exemplo certo acidente de tráfego, então costumaremos admitir tàcitamente uma multidão de leis universais antes triviais (tais como a de que um ôsso se quebra sob certa pressão, ou a de que qualquer automóvel, colidindo de certo modo com qualquer corpo humano, exercerá uma pressão suficiente para quebrar um ôsso, etc.), e estaremos predominantemente interessados nas condições iniciais, ou na

causa que, juntamente com essas triviais leis universais, poderá explicar o acontecimento em questão. Normalmente, então, admitiremos certas condições iniciais hipotèticamente e tentaremos encontrar mais alguma evidência a fim de verificar se essas condições iniciais hipotèticamente admitidas são ou não verdadeiras, isto é, comprovamos essas hipóteses específicas extraindo delas (com a ajuda de algumas outras leis universais normalmente de igual modo triviais) novas predições que possam ser confrontadas com factos observáveis.

Muito raramente nos encontraremos em situação de ter de incomodar-nos a respeito das leis universais envolvidas em tal explicação. Isso só acontece quando observamos alguma espécie nova ou estranha de acontecimento, tal como uma inesperada reação química. Se tal acontecimento dá origem à armação e comprovação de novas hipóteses, então êle será interessante principalmente do ponto de vista de alguma ciência generalizadora. Mas, em regra, se estamos interessados em acontecimentos específicos e sua explicação, tomamos como assentes tôdas as muitas leis universais de que necessitarmos.

Ora, as ciências que têm êsse interêsse em acontecimentos específicos e em sua explicação podem, para se distinguirem das ciências generalizadoras, ser chamadas *ciências históricas*.

Esta concepção da história deixa clara a razão por que muitos estudantes de história e de seu método insistem em que é o acontecimento particular que os interessa e não qualquer das chamadas leis históricas. De facto, de nosso ponto de vista não pode haver leis históricas. A generalização pertence simplesmente a uma diferente linha de interêsse, a ser agudamente distinguida daquêle interêsse nos acontecimentos específicos e sua explicação causal que é a tarefa da história. Aquêles que se interessam pelas leis devem voltar-se para as ciências generalizadoras (por exemplo, a sociologia). Nossa concepção também deixa clara a razão pela qual a história tantas vêzes tem sido descrita como "os acontecimentos do passado, tais como efetivamente ocorreram". Esta descrição expõe perfeitamente bem qual é o interêsse específico do estudioso da história, em contraposição ao do estudioso de uma ciência generalizadora, embora tenhamos de levantar algumas objeções contra ela. E nossa concepção explica porque, na história, nos vemos confrontados, muito mais do que nas ciências generalizadoras, com os problemas de seu "infinito tema de estudo". É que as teorias ou leis universais da ciência generalizadora introduzem unidade assim como um ponto de vista"; criam, para cada ciência generalizadora, seus problemas e seus centros de interêsse e de pesquisa, de construção

lógica e de apresentação. Na história, porém, não temos essas teorias unificadoras; ou antes, a multidão de leis universais triviais que utilizamos são tidas como assentes; são pràticamente sem interêsse e totalmente incapazes de introduzir ordem no tema de estudo. Se explicarmos, por exemplo, a primeira divisão da Polônia em 1772 apontando que ela não tinha possibilidade de resistir ao poder combinado da Rússia, da Prússia e da Áustria, estaremos tàcitamente usando alguma trivial lei universal como esta: "Se, entre dois exércitos mais ou menos igualmente bem armados e comandados, um tem tremenda superioridade em homens, então o outro nunca vencerá". (Dizermos aqui "nunca" ou "dificilmente" não faz, para os nossos fins, tanta diferença quanto o faria para um capitão de vaso de guerra.) Essa lei pode ser descrita como uma lei da sociologia do poder militar; mas é demasiado trivial para oferecer um problema sério aos estudantes de sociologia, ou mesmo para lhes despertar a atenção. Se explicarmos a decisão de César de atravessar o Rúbicon por sua ambição e energia, digamos, estaremos então usando algumas generalizações psicológicas muito triviais que dificilmente chegariam a chamar a atenção de um psicólogo. (Na realidade, a maior parte das explicações históricas utiliza, não tanto leis psicológicas e sociológicas triviais, mas o que chamei, no capítulo 14, a *lógica da situação;* isto é, além das condições iniciais que descrevem os interêsses pessoais, os objetivos e outros fatores situacionais, tal como a informação disponível à pessoa envolvida, tàcitamente ela admite, como espécie de primeira aproximação, a trivial lei geral de que pessoas de juízo perfeito, em regra, agem mais ou menos racionalmente.)

III

Vamos, portanto, que aquelas leis universais que a explicação histórica utiliza não fornecem qualquer princípio seletivo e unificador, nenhum "ponto de vista" para a história. Em sentido muito limitado, tal ponto de vista pode ser dado confinando-se a história à história de alguma coisa: são exemplos a história do poder político, ou das relações econômicas, ou da tecnologia, ou da matemática. Em regra, porém, necessitamos de mais princípios seletivos, pontos de vista que ao mesmo tempo sejam centros de interêsse. Alguns dêles nos são fornecidos por idéias preconcebidas que de certo modo se assemelham a leis universais, tal como a idéia de que importante para a história é o caráter do "Grande Homem", ou o

"caráter nacional", ou as idéias morais, ou as condições econômicas, etc. Ora, é importante ver que muitas "teorias históricas" (podem talvez ser melhor descritas como "quase-teorias") diferem em seu caráter, vastamente, das teorias científicas. É que na história (incluindo as ciências naturais históricas, como a geologia histórica) os factos à nossa disposição são muitas vêzes severamente limitados e não podem ser repetidos ou implementados à nossa vontade. E foram coligidos de acôrdo com um ponto de vista preconcebido; as chamadas "fontes da história" apenas registram os factos que pareceu suficientemente interessante registrar, de modo que as fontes, em regra, só contêm factos que se adaptem a uma teoria preconcebida. E como não se dispõe de mais factos, não será, via de regra, possível pôr à prova esta ou outra teoria subsequente. Estas incomprováveis teorias históricas podem, então, ser com razão qualificadas como circulares, no sentido em que essa qualificação tem sido injustamente atribuida às teorias científicas. Chamarei a essas teorias históricas, em contraposição às teorias científicas, *"interpretações gerais"*.

As interpretações são importantes porque representam um ponto de vista. Vimos, porém, que um ponto de vista é sempre inevitável e que, em história, só raramente se poderá obter uma teoria que possa ser posta a prova e que seja, portanto, de caráter científico. Assim, não devemos pensar que uma interpretação geral possa ser confirmada mesmo por seu acôrdo com todos os nossos registros, pois devemos lembrar-nos de sua circularidade, assim como do facto de que haverá sempre um número de outras interpretações (talvez incompatíveis) que concordem com os mesmos registros, e de que raramente poderemos obter dados novos capazes de servir como o fazem as experimentações cruciais na física. ([8]). Os historiadores às vêzes não vêem qualquer outra interpretação que se adapte tão bem aos factos como a sua própria; mas, se considerarmos que mesmo no campo da física, com seu armazenamento de factos maior e mais digno de confiança, novos experimentos cruciais são necessários reiteradamente por se acharem os velhos de acôrdo com duas teorias competidoras e incompatíveis (considere-se a experiência dos eclipses que foi necessária para decidir entre as teorias de gravitação de Newton e de Einstein), então abandonaremos a ingênua crença de que qualquer conjunto definido de registros históricos possa ser alguma vez interpretado de um só modo.

Mas isso não significa, sem dúvida, que tôdas as interpretações tenham igual mérito. Em primeiro lugar, há sem-

pre interpretações que não estão realmente em acôrdo com os registros aceitos; em segundo lugar, há algumas que precisam de número mais ou menos plausível de hipóteses auxiliares se querem evitar o desmentido dos registros; e há algumas, ainda, que são incapazes de correlacionar diversos factos que outra interpretação pode correlacionar, e, até aí, "explicar". Pode, consequentemente, haver considerável total de progresso mesmo no campo da interpretação histórica. Além do mais, pode haver tôdas as espécies de etapas intermediárias entre os "pontos de vista" mais ou menos universais e as específicas ou isoladas hipóteses históricas acima mencionadas, que, na explicação de acontecimentos históricos, desempenham antes o papel de hipotéticas condições iniciais que o de leis universais. Bastantes vêzes podem elas ser comprovadas muito bem e são, portanto, comparáveis a teorias científicas. Mas algumas dessas hipóteses específicas estreitamente se assemelham àquelas quase-teorias universais que chamei interpretações e podem, concordantemente, ser classificadas com estas, como "interpretações específicas", pois a evidência em favor de tais interpretações específicas muitas vêzes é de caráter tão circular como a evidência em favor de algum "ponto de vista" universal. Por exemplo, só a nossa autoridade nos pode dar precisamente aquela informação relativa a certos acontecimentos que se adapta à sua própria interpretação específica. A maioria das interpretações específicas que poderemos tentar dêsses factos será, então circular, no sentido de que êles devem adequar-se àquela interpretação que foi usada na seleção original dos factos. Se, contudo, pudermos dar a êsse material uma interpretação que o desvie radicalmente da adotada por nossa autoridade (e tal ocorre, por exemplo, com nossa interpretação da obra de Platão), o caráter de nossa interpretação adquirirá provavelmente certa semelhança com o de uma hipótese científica. Mas, fundamentalmente, é mistér ter em vista o facto de que constitui argumento extremamente duvidoso em favor de uma interpretação a possibilidade de ser aplicada fàcilmente e explicar tudo quanto sabemos, pois só quando podemos voltar os olhos para exemplos contrários é que temos ocasião de verificar uma teoria. (Êste ponto é quase sempre negligenciado pelos admiradores das diversas "filosofias reveladoras", especialmente pelos psico-sócio-e-histório-analistas, muitas vêzes seduzidos pela facilidade com que suas teorias podem ser aplicadas em tôda parte.)

Disse antes que as interpretações podem ser incompatíveis; mas, enquanto as considerarmos apenas como cristali-

zações de pontos de vista, não o serão. Por exemplo, a interpretação de que o homem progride firmemente (para a sociedade aberta ou para algum outro alvo) é incompatível com a interpretação de que êle regride firmemente ou escorrega para trás. Mas o "ponto de vista" de quem encara a história humana como uma história de progresso não é necessàriamente incompatível com o de quem a encara como uma história de regressão; isto é, podemos escrever uma história de progresso humano para a liberdade (contendo, por exemplo, o relato da luta contra a escravidão) e outra história de humano retrocesso e opressão (contendo talvez coisas tais como o impacto da raça branca sôbre as raças de côr); e estas duas histórias não necessitam de estar em conflito; antes, podem ser mùtuamente complementares, como o seriam duas visões da mesma paisagem tomadas de dois pontos diferentes. Esta consideração é de considerável importância, porque, como cada geração tem seus próprios problemas e dificuldades e, portanto, seus próprios interêsses e pontos de vista, daí se vê que cada geração terá direito a encarar e a reinterpretar a história à sua maneira, a qual é complementar das gerações anteriores. Afinal de contas, estudamos a história porque estamos interessados nela (9) talvez por desejarmos aprender alguma coisa a respeito de nossos próprios problemas. Mas a história não pode servir a nenhum dêsses dois objetivos, se, sob a influência de uma inaplicável idéia de objetividade, hesitarmos em apresentar os problemas históricos do nosso ponto de vista. Nem deveremos pensar que nosso ponto de vista, se consciente e crìticamente aplicado ao problema, será inferior ao de um escritor que ingênuamente acredite não interpretar, mas haver alcançado um grau de objetividade que lhe permita apresentar os "acontecimentos do passado como realmente concorreram". (Eis porque creio que se justificam até mesmo os comentários abertamente pessoais como os contidos neste livro, pois se acham de acôrdo com o método histórico.) O principal é ter consciência do próprio ponto de vista e ter sentido crítico, isto é, evitar, na medida do possível, os desvios inconscientes e, portanto, não-críticos, na exposição dos factos. A todos os outros respeitos, a interpretação deve falar por si mesma; e seus méritos estarão em sua fertilidade, sua capacidade de elucidar os factos da história, assim como de seu interêsse tópico, a sua capacidade de elucidar os factos do dia.

Em suma, não pode haver história "do passado tal como efetivamente ocorreu"; pode haver apenas interpretações históricas, e nenhuma delas definitiva; e cada geração tem o

direito de arquitetar a sua. Não só, porém, tem o direito de armar sua própria interpretação, como também uma espécie de obrigação a fazê-lo, pois há realmente uma premente necessidade a ser atendida. Queremos saber como nossas dificuldades se relacionam com o passado, queremos ver a linha ao longo da qual poderemos progredir para a solução do que sentimos ser e escolhemos para nossa tarefa principal. É esta necessidade que, se não for atendida por meios racionais e lícitos, produz as interpretações historicistas. Sob sua pressão, o historicista substitui a indagação racional: "que vamos escolher como nossos problemas mais prementes, como surgem êles, que caminhos poderemos seguir para resolvê-los?" — por esta indagação irracional e aparentemente factual: "que caminho estamos seguindo? qual, na essência, é a parte que a história nos destinou a desempenhar?"

Estarei, porém, justificado em recusar ao historicista o direito a interpretar a história ao seu próprio modo? Não acabei justamente de proclamar que todos têm êsse direito? Minha resposta a esta pergunta é que as interpretações historicistas são de uma espécie peculiar. Aquelas interpretações que são necessitadas e justificadas, e uma ou outra das quais teremos de adotar, podem, já disse, ser comparadas a um holofote. Deixemos que êle corra sôbre nosso passado e esperamos que ilumine o presente com seu reflexo. Em contraposição a isso, a interpretação historicista pode ser comparada a um holofote que focalizamos sôbre nós mesmos. Torna-se difícil, senão impossível, ver qualquer coisa que nos cerque e isso paralisa nossas ações. Traduzindo esta metáfora: o historicista não reconhece que é êle quem escolhe e ordena os factos da história, mas crê que a "própria história", ou a "história da humanidade", determina, por suas leis inerentes, a nós mesmos, nossos problemas, nosso futuro e mesmo nosso ponto de vista. Em vez de reconhecer que a interpretação histórica deveria atender a uma necessidade nascida dos problemas práticos e das decisões que nos confrontam, o historicista acredita que em nosso desejo de interpretação histórica se expressa a profunda intuição de que, contemplando a história, poderemos descobrir o segrêdo, a essência do destino humano. O historicismo empenha-se em encontrar o Caminho pelo qual a humanidade está fadada a marchar, empenha-se em doscobrir a Chave da História (como diz J. Macmurray), ou a Significação da História.

IV

Existe, porém, tal chave? *Tem a história alguma significação?*

Não pretendo entrar, aqui, no problema do significado de "significação"; aceito que a maioria das pessoas saiba com suficiente clareza o que quer dizer quando fala da "significação da história" ou da "significação ou finalidade da vida" ([10]). E nesse sentido, no sentido em que é feita a pergunta sôbre a significação da história, respondo: *a história não tem qualquer significação.*

A fim de dar razões para esta opinião, primeiro devo dizer alguma coisa a respeito daquela "história" que geralmente têm em mente os que indagam se ela tem significação. Até aqui, falei de "história" como se ela não necessitasse de qualquer explicação. Isto não é mais possível, pois desejo tornar claro que *a "história", no sentido em que a maioria das pessoas fala dela, simplesmente não existe;* e isto é, pelo menos, uma razão para que eu diga que ela não tem signigicação.

Como a maioria das pessoas usa a palavra "história"? (Quero dizer "história" no sentido em que se diz de um livro que é *acêrca* da história da Europa — e não no sentido em que se diz que *é* uma história da Europa.) Aprendemos a respeito da história na escola e na Universidade. Lemos livros sôbre ela. Vemos que ela é tratada nos livros sob o nome de "história do mundo" ou "história da humanidade" e acostumamo-nos a encará-la como uma série mais ou menos definida de factos. E êstes factos constituem, acreditamos, a história da humanidade.

Mas já vimos que o domínio dos factos é infinitamente rico e que, assim, deve haver uma seleção. De acôrdo com os nossos interêsses, podemos, por exemplo, escrever sôbre a história da arte, ou da linguagem, ou dos hábitos alimentares, ou da febre tifóide (veja-se o livro de Zinsser, *Ratos, Piolhos e a História*). Por certo, nenhuma dessas será a história da humanidade (nem tôdas elas tomadas em conjunto). O que a maioria tem na mente ao falar em história da humanidade é, antes, a história dos impérios egípcios, babilônico, persa, macedônico e romano, e assim por diante, até nossos dias. Em outras palavras, fala-se na *história da humanidade,* mas o que se quer dizer, o que a êsse respeito se aprendeu na escola, é a *história do poder político.*

Não há história da humanidade, há apenas um número infinito de histórias de tôdas as espécies de aspectos da vida

humana. Um dêles é a história do poder político. Esta é elevada à categoria de história do mundo. Mas isso, sustento, é uma ofensa a tôda e qualquer concepção decente de humanidade. É pouco melhor do que tratar a história das falcatruas, ou do roubo, ou do envenenamento como a história da humanidade. Pois *a história do poder político nada mais é do que a história do crime internacional e do assassínio em massa* (incluindo, é verdade, algumas das tentativas para suprimí-los). Esta história é ensinada nas escolas e alguns dos maiores criminosos são exaltados como os seus heróis.

Mas realmente não haverá coisa tal como uma história universal, no sentido de uma história concreta da humanidade? Não pode haver. Esta deve ser a resposta de cada humanitário, creio eu, e especialmente a de cada cristão. Uma história concreta da humanidade, se alguma houvesse, teria de ser a história de todos os homens. Teria de ser história de tôdas as esperanças, lutas e sofrimentos humanos. Não há homem algum mais importante do que qualquer outro. E é claro que essa história concreta não pode ser escrita. Teríamos de fazer abstrações, selecionar, deixar coisas de lado. Mas, com isso, chegaríamos a muitas histórias; e, entre elas, àquela história do crime internacional e do assassínio em massa que tem sido propagandeada como a história da humanidade.

Por que, porém, foi escolhida a história do poder, e não, por exemplo, a da religião, a da poesia? Há diversas razões. Uma é que o poder nos afeta a todos e a poesia só a uns poucos. Outra é que os homens são inclinados a adorar o poder. Mas não pode haver dúvida de que a adoração do poder é uma das piores espécies de idolatrias humanas, uma relíquia dos tempos da jaula, da servidão humana. A adoração do poder nasceu do mêdo, emoção que com razão é desprezada. Uma terceira razão pela qual o poder político foi feito o âmago da "história" está em que aquêles que se achavam no poder queriam ser adorados e podiam impor seus desejos. Muitos historiadores escreveram sob a supervisão dos imperadores, dos generais e dos ditadores.

Sei que estas opiniões encontrarão a mais forte oposição de muitas partes, incluindo certos apologistas do Cristianismo, pois, embora mal haja no Novo Testamento qualquer coisa que possa apoiar essa doutrina, muitas vêzes é considerado parte do dogma cristão que Deus Se revela na história, que a história tem significação e que sua significação é o fim visado por Deus. Sustenta-se assim o historicismo como um elemento necessário da religião. Replico que tal opinião é pura idolatria e superstição, não só do ponto de vista de um

racionalista ou um humanista, mas do próprio ponto de vista cristão.

Quem está por trás dêsse historicismo teístico? Com Hegel, êle encara a história — a história política — como um palco, ou antes, como uma espécie de extensa peça shakespeareana; e os assistentes concebem "as grandes personalidades históricas", ou a humanidade em sentido abstrato, como os heróis da peça. Perguntam, então "Quem escreveu esta peça?" E pensam que dão uma piedosa resposta ao responderem: "Foi Deus". Mas estão enganados. Sua resposta é pura blasfêmia, pois a peça foi escrita (e êles o sabem) não por Deus, mas, sob a supervisão de generais e ditadores, pelos professôres de história.

Não nego que seja justificável interpretar a história de um ponto de vista cristão, como o é interpretá-la de qualquer outro ponto de vista; e seria por certo acentuado, por exemplo, quanto devemos à influência do cristianismo por nossos alvos e fins ocidentais, pelo humanitarismo, a liberdade, a igualdade. Mas, ao mesmo tempo, a única atitude racional, assim como a única cristã, em relação à história, da liberdade, é a de que somos responsáveis por ela, no mesmo sentido em que somos responsáveis pelo que fazemos de nossas vidas, e a de que só a nossa consciência nos pode julgar, e não o nosso sucesso mundano. A teoria de que Deus Se revela e a Seu julgamento na história é indistinguível da teoria de que o sucesso mundano é o juiz definitivo e a justificação de nossas ações; dá no mesmo que dizer que a história será o juiz, isto é, que a fôrça futura é o direito; é aquilo mesmo a que chamamos "futurismo moral" ([11]). Asseverar que Deus Se revela no que é costumeiramente chamado "história", na história do crime internacional e do assassínio em massa, é verdadeiramente blasfêmia, pois o que realmente acontece no domínio das vidas humanas mal de leve é tocado por essa focalização cruel e ao mesmo tempo infantil. A vida dos esquecidos, do homem individual desconhecido; suas tristezas e alegrias, seus sofrimentos e morte, êste é o conteúdo real da experiência humana através das idades. Se isso pudesse ser contado pela história, então eu certamente não diria que é blasfêmia ver nela o dedo de Deus. Mas tal história não existe, nem pode existir. Tôda a história que existe, nossa história dos Grandes e dos Poderosos, é, no melhor dos casos, uma comédia insossa; é a ópera bufa representada pelos podêres que estão por trás da realidade (comparável à ópera bufa de Homero, com os podêres olímpicos por trás da cena das lutas humanas). Foi isso o que um dos nossos piores instintos, a

adoração idólatra do poder, nos levou a acreditar ser real! E nisto, que nem é mesmo história feita pelo homem, mas "história" falsificada pelo homem, alguns cristãos ousam ver a mão de Deus! Ousam compreender e saber o que Êle quer, quando Lhe imputam suas mesquinhas interpretações históricas! "Ao contrário — diz o teólogo K. Barth em seu *Credo* — temos de começar com a admissão... de que tudo quanto pensamos saber quando dizemos "Deus" não O alcança nem compreende..., mas sempre a um de nossos ídolos, concebidos e feitos por nós mesmos, quer seja o "espírito", ou a "natureza", ou o "fado", ou a "idéia"... ([12])" (É de acôrdo com essa atitude que Barth caracteriza a "doutrina neo-protestante da revelação de Deus na história" como "inadmissível" e como uma usurpação da "função de realeza de Cristo".) Mas, do ponto de vista cristão, não é só a arrogância que jaz sob essas tentativas; é, mais especìficamente, uma atitude anticristã. Pois, entre o que diz, o Cristianismo ensina que o sucesso mundano não é decisivo. Cristo "padeceu sob Pôncio Pilatos". Cito de novo Barth: "Como entrou Pôncio Pilatos no Credo? A resposta simples pode ser dada imediatamente: é uma questão de data." Assim, o homem de sucesso, o que representava o poder histórico daquêle tempo, desempenha aqui o papel puramente técnico de indicar quando determinados acontecimentos ocorreram. E quais eram êsses acontecimentos? Não eram nem mesmo a história de uma revolução nacionalista não-violenta e mal sucedida (à moda de Gandhi) do povo judeu contra os conquistadores romanos. Barth insiste em que a palavra "padeceu" refere-se à vida inteira de Cristo, e não só à Sua morte; diz êle ([13]): "Jesus padece. Portanto, não conquista. Não triunfa. Não tem sucesso... Nada realizou, exceto... a Sua crucificação. O mesmo pode ser dito de Suas relações com Seu povo e Seus discípulos". Minha intenção, ao citar Barth, é mostrar que não é só meu o ponto de vista "racionalista" ou "humanista" de que a adoração do sucesso histórico parece incompatível com o espírito do cristianismo. O que importa ao cristianismo não são os feitos históricos dos poderosos conquistadores romanos, mas (para usar uma frase ([14]) de Kierkegaard) "o que alguns poucos pescadores deram ao mundo". E, contudo, tôda interpretação teística da história tenta ver, na história tal como é registrada, isto é, na história do poder, a manifestação da vontade de Deus.

A êsse ataque à "doutrina da revelação de Deus na história" provàvelmente será replicado que *é* sucesso o Seu sucesso após Sua morte, pela qual a vida sem sucesso de Cristo

na terra finalmente se revelou à humanidade como a maior vitória espiritual; que o sucesso está nos frutos de Seus ensinamentos, que o comprovaram e justificaram e pelos quais se concretizou a profecia: "os últimos serão os primeiros". Em outras palavras, que foi através do sucesso histórico da Igreja Cristã que a vontade de Deus se manifestou. Mas esta é uma linha de defesa das mais perigosas. Sua implicação de que o sucesso mundano da Igreja seja um argumento em favor do cristianismo revela claramente falta de fé. Os primeiros cristãos não tiveram encorajamentos mundanos dessa espécie. (Êles acreditavam que a consciência deve julgar o poder ([15]) e não o oposto). Os que sustentam que a história do sucesso do ensinamento cristão revela a vontade de Deus deveriam perguntar a si mesmos se êsse sucesso foi realmente um sucesso do espírito do Cristianismo; e se êsse espírito não triunfou antes do tempo em que a Igreja era perseguida do que no tempo em que a Igreja foi triunfante. Que igreja encarnou mais puramente êsse espírito: a dos mártires ou a igreja vitoriosa da inquisição?

Parece haver muitos que admitiriam muita coisa disto, insistindo, como o fazem, que a mensagem do cristianismo é para os humildes, mas que ainda acreditam ser essa uma mensagem historicista. Preeminente representante dessa opinião é J. Macmurray, que, em *A Chave da História,* descobre a essência do ensinamento cristão na profecia histórica e que vê em seu fundador o descobridor de uma lei dialéctica da "natureza humana". Macmurray sustenta ([16]) que, de acôrdo com essa lei, a história política deve produzir inevitàvelmente "a comunidade socialista do mundo. A lei fundamental da natureza humana não pode ser quebrada... São os mansos que herdarão a terra". Mas êsse historicismo, com sua substituição da esperança pela certeza, deve conduzir a um futurismo moral. "A lei *não pode* ser quebrada". Assim, podemos estar certos, em terreno psicológico, de que tudo quanto quisermos levará ao mesmo resultado; de que mesmo o fascismo deve, no fim, conduzir àquela comunidade, de modo que o resultado final não dependerá de nossa decisão moral, não havendo, pois, necessidade de que nos incomodemos com as nossas responsabilidades. Se nos é dito que podemos estar *certos,* com base científica, de que "os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos", que representa isto senão substituir a consciência pela profecia histórica? Essa teoria chega perigosamente perto (por certo contra a intenção de seu autor) da advertência: "Sêde prudentes e guardai no coração o que vos diz o fundador do cristianismo, pois êle foi um

grande psicólogo da natureza humana e um grande profeta da história. Abancai-vos, enquanto é tempo, no vagão dos mansos, pois, de acôrdo com as inexoráveis e científicas leis da natureza humana, êste é o modo mais seguro de acabar ficando de cima!" Tal chave da história implica a adoração do sucesso; implica que os mansos serão justificados porque estarão do lado vencedor. Traduz o marxismo, e especialmente o que descrevi como a teoria moral historicista de Marx, para a linguagem de uma psicologia da natureza humana e da profecia religiosa. É uma interpretação que, implìcitamente, vê a maior realização do cristianismo no fato de seu fundador ser um precursor de Hegel — embora admitidamente superior a êste.

Minha insistência em que o sucesso não deve ser adorado, em que não pode ser o nosso julgador e não nos devemos deslumbrar com êle e, em particular, minhas tentativas para mostrar que nesta atitude estou ao lado do que acredito ser o verdadeiro ensinamento do cristianismo, não devem ser mal interpretadas. Não pretendem sustentar a atitude de "extra-mundanismo" que critiquei no capítulo anterior ([17]). Não sei se o cristianismo fica fora do mundo, mas êle certamente ensina que o único meio de provar a própria fé é prestar auxílio prático (e mundano) aos que necessitam dêle. E é certamente possível combinar uma atitude de extrema reserva e mesmo de desprezo para com o sucesso mundano, no sentido do poder, da glória e da riqueza, com a tentativa de fazer o melhor neste mundo e de promover os fins que se decidiu adotar com o claro propósito de levá-los a bom sucesso, não por causa do sucesso, ou para ser justificado pela história, mas por causa dêsses fins em si.

Um vigoroso apôio a algumas destas opiniões e especialmente quanto à incompatibilidade entre o historicismo e o Cristianismo pode ser encontrado na crítica de Kierkegaard a Hegel. Embora Kierkegaard nunca se liberte inteiramente da tradição hegeliana em que foi educado ([18]), dificilmente houve alguém que mais claramente reconhecesse o que significava o historicismo hegeliano. "Houve — escreve Kierkegaard ([19]) — filósofos que tentaram, antes de Hegel, explicar... a história. E a Providência só podia sorrir ao ver tais tentativas. Mas a providência não se ria às escâncaras, pois havia nêles sinceridade e honestidade humanas. Mas Hegel!... Aqui preciso da linguagem de Homero. Como os deuses gargalharam trovejantemente! Êsse pequenino e horrendo professor compreendeu simplesmente a necessidade de cada uma e de tôdas as coisas que existem, e agora executa em seu har-

moniozinho tôda a peça: "Escutai, deuses do Olimpo!"... "E Kierkegaard prossegue, referindo-se ao ataque ([20]) do ateu Schopenhauer ao apologista cristão Hegel: "A leitura de Schopenhauer me proporcionou mais prazer do que o podem expressar as palavras. O que êle diz é *perfeitamente* verdadeiro; e além disso, adapta-se bem aos alemães, pois é rude como só um alemão consegue ser". Mas as próprias expressões de Kierkegaard são quase tão fortes quanto as de Schopenhauer, pois Kierkegaard continua dizendo que o hegelianismo, que denomina "êsse brilhante espírito de podridão", é "a mais repugnante de tôdas as formas de licenciosidade; e fala de seu "môfo de pompa", sua "voluptuosidade intelectual" e seu "infame esplendor de corrupção".

E, na verdade, nossa educação intelectual, assim como nossa educação ética, é corrupta. É pervertida pela admiração do brilho, do modo por que são ditas as coisas, o que toma o lugar de uma apreciação crítica das coisas que são ditas (e das coisas que são feitas). É pervertida pela idéia romântica do esplendor do palco da História, em que somos os atôres. Somos educados a agir com olhos para a platéia.

Todo o problema de educar o homem a uma sadia avaliação de sua própria importância em relação à dos outros indivíduos é inteiramente obscurecido por essa ética da fama e do destino, por uma moralidade que perpetua um sistema educacional ainda baseado nos clássicos, com sua visão romântica da história do poder e sua romântica moralidade tribal que remonta a Heráclito; sistema que tem sua base final na adoração do poder. Em lugar de uma sóbria combinação de individualismo e altruísmo (para usar de novo êstes rótulos ([21]), isto é, em vez de uma posição como esta — "o que realmente importa são os indivíduos humanos, mas não quero dizer com isto que sou eu quem importa muitíssimo" — tem-se como assente uma combinação de egoísmo e coletivismo. Isto é, a importância do eu, de sua vida emocional e sua "auto-expressão" é romànticamente exagerada; e, com ela, a tensão entre a personalidade e o grupo, o coletivo. Êste toma o lugar dos outros indivíduos, os outros homens, mas não admite razoáveis relações pessoais. "Dominar ou submeter-se", é, implìcitamente, a divisa dessa atitude; ou ser um Grande Homem, um Herói, lutando com o destino para conquistar fama ("quanto maior a queda, maior a fama", diz Heráclito), ou pertencer às "massas" e submeter-se à liderança, e sacrificar-se à causa superior do coletivo. Há um elemento neurótico, histérico, nessa exagerada acentuação sôbre a importância da tensão entre o eu e o coletivo, e não duvido de que essa

histeria, essa reação à tensão da civilização, seja o segrêdo da forte atração emocional da ética da adoração do herói, da ética da dominação e da submissão ([22]).

No fundo de tudo isso há uma dificuldade real. Embora seja claro bastante que o político (como vimos nos capítulos 9 e 24) deva limitar-se a combater os males, em vez de lutar por valôres "positivos" ou "mais elevados", tais como a felicidade etc., o professor, em princípio, acha-se em situação diferente. Ainda que não *imponha* sua escala de valôres "mais altos" a seus discípulos, certamente tentará *estimular* seu interêsse por êsses valôres. Cuidará das almas de seus discípulos. (Quando Sócrates disse a seus amigos que cuidassem de suas almas, estava *êle* a cuidar delas.) Assim, algo existe na educação de um elemento romântico ou estético que não entra na política. Mas embora isto seja verdadeiro em princípio, difìcilmente poderia aplicar-se a nosso sistema educacional, pois pressupõe uma relação de amizade entre mestre e discípulo que, como se destacou no capítulo 24, pode chegar a seu fim por decisão de qualquer das duas partes. (Sócrates escolheu seus companheiros e êles o escolheram). O próprio número de alunos torna isso impossível em nossas escolas. Em consequência, tentativas para impor valôres mais elevados não só se tornam mal sucedidas como se deve insistir em que elas *prejudicam* — num efeito muito mais concreto e público do que os ideais visados. E o princípio de que aquêles que nos são confiados, antes de mais nada, não devem ser prejudicados, deveria ser reconhecido como tão fundamental para a educação como o é para a medicina. "Não faças dano" (e, portanto, "dá aos jovens aquilo de que mais urgentemente necessitam a fim de se tornarem independentes de nós e capazes de escolher por si mesmos"), seria êsse um objetivo digníssimo de nosso sistema educacional, cuja realização ainda está algo remota, embora nos pareça modesto. Em vez disso, a moda são os alvos "superiores", alvos tìpicamente românticos e, na verdade, sem sentido, tais como o "pleno desenvolvimento da personalidade".

É sob a influência de tais idéias românticas que o individualismo é ainda identificado com o egoísmo, como o foi por Platão, e o altruísmo com o coletivismo (isto é, com a substituição do egoísmo individualista pelo egoísmo grupalista). Mas isto obstrui o caminho até mesmo para uma formulação precisa do problema principal, a saber, como obter uma sadia apreciação da própria importância em relação com os demais indivíduos. Como sentimos, com razão, que devemos aspirar a algo além de nossos próprios sêres, a algo a que nos possamos

dedicar e por que façamos sacrifícios, conclui-se que isso deve ser o coletivo, com sua "missão histórica". Dizem-nos, pois, que façamos sacrifícios e, ao mesmo tempo, asseguram-nos que dêsse modo faremos um excelente negócio. Faremos sacrifícios, dizem, mas em conseqüência obteremos honra e fama. Tornar-nos-emos "protagonistas", heróis no Palco da História; por um pequeno risco, obteremos grandes recompensas. Esta é a duvidosa moralidade de um período em que apenas uma delgada minoria importava e em que ninguém dava atenção ao povo comum. É a moralidade daquêles que, sendo aristocratas políticos ou intelectuais, têm uma oportunidade de entrar para os compêndios de história. Não pode, certamente, ser a moralidade daquêles que favorecem a justiça e o igualitarismo, pois a fama histórica pode não ser justa e só pode ser alcançada por muito poucos. O incontável número de homens que são inteiramente tão dignos quanto êstes poucos, ou mais ainda, ficará sempre esquecido.

Dever-se-ia talvez admitir que a ética heracliteana, a doutrina de que a mais alta recompensa é aquela que a posteridade pode oferecer, possa de certo modo ser levemente superior a uma doutrina ética que nos ensina a procurar a recompensa agora. Não é disso, porém, que precisamos. Precisamos de uma ética que desdenhe o sucesso e a recompensa. E tal ética não necessita ser inventada. Ela foi ensinada pelo cristianismo, pelo menos em seus comêços. É novamente ensinada pela cooperação industrial, assim como científica, de nossos dias de hoje. A romântica moralidade historicista da fama, felizmente, parece estar em declínio. Mostra-o o Soldado Desconhecido. Estamos começando a compreender que o sacrifício pode significar muito, ou mesmo mais, quando é feito anônimamente. Nossa educação ética deve seguir êsse modêlo. Devemos ser ensinados a fazer nossa tarefa, a realizar nosso sacrifício por bem dessa tarefa, e não para obter louvor ou evitar censura. (O fato de que todos necessitemos de certo encorajamento, esperança, louvor e mesmo censura é coisa completamente diferente). Devemos encontrar nossa justificação em nossas obras, naquilo que nós mesmos estamos fazendo, e não numa fictícia "significação da história".

A história, afirmo, não tem significação. Mas essa afirmação não quer dizer que tudo quanto possamos fazer a tal respeito seja olhar atônitos para a história do poder político, ou que devamos encará-la como uma cruel zombaria. Podemos interpretá-la, com vistas àqueles problemas do poder político cuja solução escolhemos tentar em nossa época. Podemos interpretar a história do poder político do ponto de vista de nossa luta pela sociedade aberta, por um regime da razão, pela justiça, igualdade, liberdade e pelo contrôle do crime internacional. Embora a história não tenha fins, podemos impor-lhe êsses fins nossos; e *embora a história não tenha significação, podemos dar-lhe uma significação.*

É o problema da natureza e da convenção que aqui de novo temos à frente (23). Nem a natureza nem a história podem dizer-nos o que devemos fazer. Os fatos, sejam os da natureza, sejam os da história, não podem tomar a decisão por nós, não podem determinar os fins que iremos escolher. Nós é que introduzimos propósito e significação na natureza e na história. Os homens não são iguais; mas podemos decidir lutar por direitos iguais. As instituições humanas tais como o estado não são racionais, mas podemos decidir lutar para torná-las mais racionais. Nós mesmos e nossa linguagem comum somos, em conjunto, antes emocionais do que racionais; mas podemos tentar tornar-nos um pouco mais racionais e podemos adestrar-nos a usar nossa linguagem como um instrumento, não de expressão própria, (como diriam nossos educadores românticos) mas de comunicação racional (24). A própria história — refiro-me à história do poder político, naturalmente, e não à inexistente história do desenvolvimento da humanidade — não tem fim nem significação, mas podemos decidir dar-lhe ambos. Podemos transformar nêles a nossa luta pela sociedade aberta e contra seus inimigos (que, quando encurralados, sempre protestam seus sentimentos humanitários, de acôrdo com o conselho de Pareto); podemos interpretá-la de acôrdo com isso. Por fim, podemos dizer o mesmo a respeito da "significação da vida". Cabe a nós decidir qual será o nosso propósito na vida, determinar nossos fins (25).

Êste dualismo de fatos e decisões (26) é, creio eu, fundamental. Os fatos como tais não têm significação; apenas poderão consegui-la através de nossas decisões. O historicismo é apenas uma das muitas tentativas para vencer êsse dualismo; nasce do mêdo, pois recua ante a compreensão de que suportamos a responsabilidade definitiva até mesmo pelos padrões que escolhemos. Mas tal tentativa parece-me representar precisamente o que costumeiramente se descreve como superstição, pois admite que podemos colher onde não semeamos. Tenta persuadir-nos de que, se acertarmos o passo com a história, só por isso tudo deve ir e irá certo, não sendo requerida qualquer decisão fundamental de nossa parte. Tenta passar nossa responsabilidade para a história e portanto para

o jôgo das fôrças demoníacas além de nós mesmos. Tenta basear nossas ações nas intenções ocultas dessas fôrças, que só podem ser reveladas a nós em intuições e inspirações místicas; e assim nos coloca, e a nossas ações, no nível moral de um homem que, inspirado por horóscopos e sonhos, escolhe seu número de sorte numa loteria ([27]). Como o jôgo, o historicismo nasceu de nosso desespêro com a racionalidade e a responsabilidade de nossas ações. É uma esperança degradada, uma degradada fé, uma tentativa para substituir a fé a a esperança que nascem de nosso entusiasmo moral e do desprêzo pelo sucesso por uma certeza que provém de uma pseudo-ciência: uma pseudo-ciência das estrêlas, ou da "natureza humana", ou do destino histórico.

Afirmo que o historicismo não só é racionalmente insustentável, como também entra em conflito com qualquer religião que ensine a importância da consciência, pois tal religião deverá concordar com a atitude racionalista em relação à história, na ênfase que põe em nossa suprema responsabilidade pelas nossas ações e por suas repercussões no curso da história. Em verdade necessitamos de esperança; agir, viver sem esperança vai além de nossas fôrças. Mas *não* necessitamos de mais do que isso, e mais do que isso não nos deve ser dado. Não necessitamos de certeza. A religião, em especial, não deveria ser um substituto de sonhos e anelos, não deveria assemelhar-se nem à posse de um bilhete de loteria nem à de uma apólice de companhia de seguros. O elemento historicista, na religião, é um elemento de superstição e de idolatria.

Esta acentuação sôbre o dualismo de fatos e decisões determina também nossa atitude em relação a idéias tais como o "progresso". Se pensamos que a história progride, ou que estamos fadados a progredir, então cometemos o mesmo engano daquêles que crêem ter a história um significado que pode ser descoberto nela e não necessita ser-lhe dado. Progredir, com efeito, é mover-se para certa espécie de fim, para um fim que existe para nós como sêres humanos. A "história" não pode fazer tal coisa; apenas nós, os indivíduos humanos, podemos fazê-lo. E o podemos fazer defendendo e fortalecendo aquelas instituições democráticas de que a liberdade e, com ela, o progresso dependem. E muito melhor o faremos à medida que nos tornarmos mais plenamente conscientes do fato de que o progresso repousa em nós, em nossa vigilância, em nossos esforços, na clareza da concepção que tenhamos de nossos fins e no realismo ([28]) de sua escôlha.

Em vez de nos estadearmos como profetas, devemos tornar-nos os autôres de nosso destino. Devemos aprender a fazer as coisas o melhor que pudermos e a encarar nossos enganos. E quando tivermos abandonado a idéia de que a história do poder será a nossa julgadora, quando tivermos desistido de nos afligir por indagar se a história nos justificará ou não, então talvez um dia possamos ter êxito em colocar o poder sob nosso domínio. Dêsse modo, poderemos mesmo, por nossa vez, justificar a história. Ela necessita desesperadamente dessa justificação.

NOTAS Á SEGUNDA PARTE

NOTAS AO CAPÍTULO 11

1 — Muitos estudiosos da história da filosofia têm admitido que a crítica de Aristóteles a Platão é injusta, em pontos importantes e muito freqüentemente. Êste é um dos poucos casos em que mesmo os admiradores de Aristóteles acham difícil defendê-lo, por serem também, habitualmente, admiradores de Platão. Zeller, para citar só um exemplo, comenta (Cf. *Aristotle and the Earlier Peripathetics,* trad. inglêsa por Costelloe e Muirhead, 1897, II, 261, 2), tratando da distribuição das terras no Estado Melhor de Aristóteles: "Há um plano semelhante nas *Leis* de Platão, 745c sgs.; entretanto, Aristóteles considera a disposição de Platão, apenas em razão de uma diferença trivial, como altamente censurável". Observação parecida é feita por G. Grote, *Aristotle,* (cap. XIV, fim do segundo parágrafo). Em vista de muitas críticas a Platão que fortemente sugerem ser a inveja da originalidade de Platão uma parte de seus motivos, a muito admirada e solene afirmativa de Aristóteles (*Ética a Nicômaco,* I, 6, 1) de que o sagrado dever de dar preferência á verdade o força a sacrificar mesmo o que lhe era mais caro, a saber, seu amor a Platão, sôa-me um tanto a hipocrisia.

2 — Cf. T. Gomperz, *Greek Thinkers* (Cito da ed. alemã, III, 298, isto é, livro 7, cap. 31, § 6). Ver esp. Aristóteles, *Pol.,* 1313a.

G. C. Field (em *Plato and His Contemporaries,* 114 sg.) defende Platão e Aristóteles da "censura... de que, com a possibilidade — e no caso dêste último com a realidade — (da conquista macedônica) diante dos olhos, êles... nada digam dêsses novos desenvolvimentos". Mas a defesa de Field (talvez dirigida contra Gomperz) é mal sucedida apesar de seus rudes comentários sôbre os que fazem tal censura. (Field diz: "esta crítica trai... singular falta de compreensão"). Sem dúvida, é correto afirmar, como faz Field, que "uma hegemonia como a exercida pela Macedônia... não era coisa nova"; mas a Macedônia, pelo menos aos olhos de Platão, era semi-bárbara e, portanto, um inimigo natural. Field também tem razão em dizer que "a destruição da independência pela Macedônia" não foi completa; mas previram Platão e Aristóteles que ela não iria ser completa? Acredito que uma defesa como a de Field não poderia ser bem sucedida, simplesmente porque teria de provar demais, a saber, que a significação da ameaça macedônica poderia não ter sido clara, na época, para qualquer observador; mas isso é refutado, sem dúvida, pelo exemplo de Demóstenes. A indagação é esta: por que Platão — que, como Isócrates, tivera certo interêsse pelo nacionalismo pan-helênico (cf. notas 48-50 ao cap. 8, *Rep.,* 470 e a *Oitava Carta,* que Field proclama ser "certamente autêntica"), e que se mostrava apreensivo ante uma ameaça "dos Fenícios e dos Oscos" a Siracusa — por que Platão ignorou a ameaça macedônica a Atenas? Uma resposta semelhante a uma pergunta correspondente com relação a Aristóteles é: porque êle

pertencia ao partido pró-macedônico. No caso de Platão, uma resposta é sugerida por Zeller (ob. cit., II, 41), ao defender o direito de Aristóteles a apoiar a Macedônia: "Tão certo estava Platão do caráter intolerável da situação política existente, que advogava radicais mudanças". ("Adepto de Platão — prossegue Zeller, referindo-se a Aristóteles —, menos podia êle fugir a tais convicções, pela mais penetrante visão que possuia dos homens e das coisas"...) Em outras palavras, a resposta poderia ser a de que o ódio de Platão á democracia ateniense ultrapassava tanto até mesmo o seu nacionalismo pan-helênico que, êle, como Isócrates, tinha esperanças na conquista macedônica.

3 — Esta e as três citações seguintes são de Aristóteles, *Pol.*, 1254b-1255a, 1254a, 1260a. — Ver também: 1252a sg. (I, 2, 2-5), 1253b sgs. (I, 4, 386 e esp. I, 5), 1313b (V, 11, 11). E ainda: *Metaf.*, 1075a, onde livres e escravos são também opostos "por natureza". Mas encontramos também a passagem "Alguns escravos têm almas de homens livres e, outros, seus corpos" (*Pol.*, 1254b). Cf. Platão, *Timeu*, 51e, citado na nota 50 (2) ao cap. 8. — Quanto a uma insignificante atenuação e um típico "julgamento equilibrado" das *Leis* de Platão, ver *Política*, 1260: "Estão errados aquêles (êste é um modo típico por que Aristóteles se refere a Platão) que nos proibem de conversar com escravos e dizem que só devemos usar a linguagem do comando, pois os escravos devem ser admoestados (Platão dissera, nas *Leis*, 777e, que êles não deviam ser admoestados) até mesmo mais do que as crianças." Zeller, em sua longa lista das virtudes pessoais de Aristóteles (ob. cit., I, 44) menciona sua "nobreza de princípios" e sua "benevolência para com os escravos". Não posso deixar de lembrar o talvez menos nobre, mas por certo mais benevolente princípio exposto muito antes por Licofronte e Alcidamas, a saber, o de que não deveria haver escravos em absoluto. W. D. Ross (*Aristotle*, 2.ª ed., 1930, p. 241 sgs.) defende a atitude de Aristóteles para com a escravidão dizendo: "Onde êle nos parece reacionário, pode ter parecido revolucionário aos de seu tempo". Em apôio a essa opinião, Ross menciona a doutrina de Aristóteles de que os Gregos não deviam escravizar Gregos. Mas essa doutrina não chegava a ser revolucionária, pois Platão a ensinara meio século, provàvelmente, antes de Aristóteles. E que eram realmente reacionárias as concepções de Aristóteles bem se pode ver do facto de que êle reiteradamente acha necessário defendê-las contra a doutrina de que não há homem escravo por natureza, e mais ainda por seu próprio testemunho sôbre as tendências anti-escravagistas da democracia ateniense.

Uma excelente exposição sôbre a *Política* de Aristóteles pode ser encontrada no cap. XIV do *Aristotle*, de Grote, do qual cito alguns trechos: "O esquema de... govêrno proposto por Aristóteles, nos dois últimos livros de sua *Política*, como representando suas idéias de algo semelhante á perfeição, é evidentemente baseado na *República* de Platão, da qual difere na importante circunstância de não admitir comunidade de propriedade ou comunidade de mulheres e filhos. Cada um dêsses filósofos considera uma classe separada de habitantes, aliviados de qualquer trabalho particular e de qualquer emprego assalariado e constituindo, com exclusividade, os cidadãos da coletividade. Essa pequena classe é, com efeito, *a cidade — a coletividade*: os demais habitantes não fazem parte da coletividade, são apenas apêndices a ela — indispensáveis, sem dúvida, mas sempre apêndices, do mesmo modo que os escravos ou o gado." Grote reconhece que o Estado Melhor de Aristóteles, onde se desvia da *República*, copia amplamente as *Leis* de Platão. A dependência de Aristóteles para com Platão é evidente mesmo onde êle manifesta aquiescência á vitória da democracia; cf.

esp. *Pol.*, III, 15; 11-13; 1286b (uma passagem paralela é IV, 13; 10; 1297b.) Termina a passagem dizendo da democracia: "Não parece mais ser possível outra forma de govêrno", mas êste resultado é alcançado por um argumento que acompanha bem de perto a história de Platão sôbre o declínio e queda do estado, nos livros VIII-IX da *Rep.*; e isto apesar do facto de Aristóteles criticar severamente o relato de Platão (por ex. em V, 12; 1316 a sg.).

4 — O uso da palavra "banáusico", por Aristóteles, no sentido de "profissional" ou "assalariado" é claramente mostrado em *Pol.*, VIII, 6, 3 sgs. (1340b) e especialmente 15 sg. (1341). Todo profissional, p. ex., um tocador de flauta, e naturalmente todo artesão ou operário, é "banáusico", isto é, não é cidadão, embora não seja realmente um escravo; a posição de "banáusico" é a de "escravidão parcial ou limitada" (*Pol.*, I, 14; 13; 1260a/b). A palavra *banausos* deriva-se, creio, de um vocábulo pré-helênico significando "o que trabalha com fogo". Usada como atributivo, significa que a origem e casta de um homem "o desqualifica da bravura no campo de batalha" (Cf. Greenidge, cit. por Adam em sua edição da *Rep.*, nota a 495e30). Pode ser traduzido por "casta inferior", "servil", "degradante", ou, em certos contextos por "intruso". Platão empregou a palavra no mesmo sentido de Aristóteles. Nas *Leis* (741e e 743d) a palavra "*banausia*" é usada para descrever o estado depravado de um homem que ganha dinheiro por meios que não a posse hereditária de terras. Ver também *Rep.*, 495e e 590c. Mas, se lembrarmos a tradição de que Sócrates era pedreiro, e o relato de Xenofonte (*Memor.*, II, 7) e o louvor que Antístenes faz ao trabalho pesado, e ainda a atitude dos Cínicos, então parece improvável que Sócrates concordasse com o preconceito aristocrático de que trabalhar para ter remuneração fôsse degradante. (O *English Dictionary* de Oxford propõe traduzir "banáusico" como "simplesmente mecânico, próprio de um mecânico" e cita Grote, *Et. Fragm.* VI, 227 = Aristóteles, 2.ª ed., 1880, p. 545; mas esta tradução é por demais estreita e o trecho de Grote não justifica tal interpretação, que pode basear-se originalmente em má compreensão de Plutarco. Interessante é notar que no *Sonho de uma Noite de Verão*, de Shakespeare, a expressão "simplesmente mecânicos" é usada precisamente no sentido de homens "banáusicos"; e êsse uso bem pode relacionar-se com uma passagem sôbre Arquimedes, na tradução de North da *Vida de Marcelo*.)

Em *Mind*, vol. 47, há uma interessante discussão entre A. E. Taylor e F. M. Cornford, em que o primeiro (pág. 197 sg.) defende sua opinião de que Platão, ao falar sôbre "o deus", em certo trecho do *Timeu*, pode ter em mente um "lavrador" que "serve" com trabalho corporal; opinião que acredito muito convincentemente criticada por Cornford (p. 329 sg.). A atitude de Platão para com todo trabalho "banáusico" e especialmente o trabalho manual refere-se a êste problema; e quando (p. 198, nota) Taylor usa o argumento de que Platão compara seus deuses "a pastores, ou cães ovelheiros em guarda de um rebanho" (*Leis*, 901e, 907a), então podemos salientar que as atividades dos *nômades* ou *caçadores* são consideradas por Platão, com inteira coerência, como nobres ou mesmo divinas; mas o "lavrador" sedentário é banáusico e depravado. Cf. nota 32 ao cap. 4 e texto.

5 — As duas passagens que aqui se seguem são de *Pol.* (1337b, 4 e 5).

6 — A edição de 1939 do *Pocket Oxford Dictionary* ainda diz: "liberal... (de educação) adequada a um cavalheiro, de espécie antes geralmente literária do que técnica". Isso mostra claramente o permanente poder na influência de Aristóteles.

Admito que existe um sério problema de educação profissional, o da *"estreiteza de espírito"*. Mas não creio que uma educação "literária" seja o remédio, pois ela pode criar sua espécie especial de estreiteza de espírito, seu esnobismo peculiar. E, nos dias que correm, não pode ser considerado educado quem não tenha interêsse pela ciência. O argumento habitual de que o interêsse pela eletricidade ou pela estratigrafia não nos ilumina mais do que o interêsse pelos problemas humanos só deixa transparecer absoluta falta de compreensão dêsses problemas. Com efeito, a ciência não é um simples conjunto de factos acêrca da eletricidade, etc., mas constitui um dos mais importantes movimentos espirituais de nossa época. Quem nem sequer tentar chegar a compreender êsse movimento isolar-se-á do mais notável desenvolvimento da história das coisas humanas. Nossas chamadas faculdades de letras e artes, baseadas na teoria de que por meio de uma educação literária e histórica o aluno se inicia na vida espiritual do homem tornaram-se, portanto, obsoletas em sua forma atual. Não pode haver história do homem com exclusão de uma história de suas lutas e realizações intelectuais; e não pode haver história de idéias com exclusão das idéias científicas. Mas a educação literária tem um aspecto ainda mais sério. Não só falha em educar o estudante, que muitas vêzes se vai tornar professor, numa compreensão do maior movimento espiritual de seu próprio tempo, como também muitas vêzes falha em educá-lo na honestidade intelectual. Só quando o estudante aprende, por experiência, quanto é fácil errar, quão difícil é fazer avanços mesmo pequenos no campo do conhecimento, só então poderá êle obter o senso dos padrões de honestidade intelectual, o respeito á verdade, o desdém pelo autoritarismo e a presunção. E nada é mais necessário hoje do que difundir essas modestas virtudes intelectuais. "A capacidade mental — escreve T. H. Huxley em *A Liberal Education* — que será de maior importância em vossa... vida será a capacidade de ver as coisas tais como são, sem relação com uma autoridade... Mas, nas escolas, nos colégios, não conhecereis fonte de verdade que não seja a autoridade." Admito que, infelizmente, isto também é verdade com respeito a muitos cursos científicos, que ainda são tratados por muitos professores como se fôssem um "corpo de conhecimento", no sentido da antiga expressão. Espero, porém, que essa idéia um dia desapareça, pois a ciência pode ser ensinada como uma parte fascinante da história humana, como um crescimento, a desenvolver-se ràpidamente, de hipóteses ousadas, controladas pela experimentação e pela *crítica*. Ensinada dêsse modo, como parte da história da "filosofia natural" e da história dos problemas e das idéias, pode ela tornar-se a base de uma nova educação liberal universitária, cuja meta, onde não puder produzir peritos, será pelo menos produzir *homens capazes de distinguir entre um charlatão e um perito*. Êste alvo modesto e liberal está muito além daquilo que as nossas faculdades de letras hoje realizam.

7 — *Política*, VIII, 3, 2 (1337b): "Devo repetir insistentemente que o primeiro princípio de qualquer ação é o ócio". Anteriormente, em VII, 15, 1 sg. (1334a), lemos: "Sendo o fim dos indivíduos e dos estados o mesmo... devem ambos conter as virtudes do ócio... Pois em verdade diz o provérbio: não há ócio para escravos." Cf. também a referência na nota 9 a esta secção, e *Metafísica*, 1072b23.

Com relação á "admiração e deferência de Aristóteles para com as classes ociosas", cf. a seguinte passagem de *Pol.*, IV, (VII), 8, 4-5 (1293b/1294a): "O nascimento e a educação, em regra, andam juntos com a riqueza... Os ricos já estão de posse daquelas vantagens cuja falta é uma tentação ao crime, e por isso são chamados nobres ou cavalheiros. Ora, parece impossível que um estado possa ser mal go-

vernado se os melhores cidadãos governam..." Aristóteles, porém, não só admira os ricos, mas é, como Platão, racista (cf. ob. cit., III, 12, 2-3, 1283a): "Os de nobre nascimento são cidadãos em sentido mais verdadeiro que os de baixa extração... Aquêles que provêm de melhores ancestrais são capazes de tornar-se melhores homens, pois a nobreza é a excelência da raça."

8 — Cf. T. Gomperz, *Greek Thinkers* (Cito da ed. alemã, vol. III, 263, isto é, livro 6, cap. 27, § 7.)

9 — Cf. *Et. a Nic.*, X, 7, 6. A frase aristotélica "boa vida" parece haver seduzido a imaginação de muitos admiradores modernos, que associam essa expressão a algo como uma "boa vida" no sentido cristão, isto é, uma vida devotada a auxiliar e servir e á procura dos "mais altos valores". Mas essa interpretação resulta de uma errônea idealização das intenções de Aristóteles; êste se preocupava exclusivamente com a "boa vida" dos cavalheiros feudais e não encarava essa "boa vida" como uma vida de boas ações, mas como uma *vida de ócio refinado*, passada na agradável companhia de amigos igualmente bem situados.

10 — Não penso que mesmo o têrmo "vulgarização" seja demasiado forte, considerando que para o próprio Aristóteles "profissional" significa "vulgar" e considerando que êle, por certo, fêz profissão da filosofia platônica. Além disso, êle a tornou insípida, como o próprio Zeller admite em meio a seus louvores (ob. cit., I, 46): "Êle não nos consegue inspirar... do mesmo modo que Platão. Sua obra é mais sêca, mais profissional... que a de Platão".

11 — Platão apresentou no *Timeu* (42a sg., 90e sg. e espec. 91d sg.; ver nota 6 (7) ao cap. 3) uma teoria geral da *origem das espécies através da degeneração*, a partir dos deuses e do primeiro homem. Primeiramente, o homem degenerou em mulher e depois nos animais mais elevados, até os mais baixos e as plantas. Como diz Gomperz (*Greek Thinkers*, livro 5, cap. 19, § 3; cito da ed. alemã, vol. II, 482), é "uma teoria de descida, no sentido literal, ou uma teoria de devolução, em contraposição á moderna teoria de evolução, a qual, por supor uma sequência ascendente, pode ser chamada uma teoria de subida." Na apresentação mítica e possìvelmente semi-irônica que faz dessa teoria de descida por degeneração, Platão utiliza a teoria órfica e pitagórica da transmigração da alma. Tudo isto (e o facto importante de que as teorias evolucionistas, que sustentavam que as formas inferiores haviam precedido as superiores, haviam estado em voga já no tempo de Empédocles) deve ser lembrado quando lemos em Aristóteles que Espeusipo, juntamente com certos pitagóricos, acreditava numa teoria evolucionista segundo a qual os melhores e mais divinos, os primeiros em categoria, aparecem por fim, na ordem cronológica do desenvolvimento. Aristóteles fala (*Metaf.* 1072b30) daquêles "que supõem, com Espeusipo e os pitagóricos, que no comêço não se acham presentes a beleza e a bondade supremas." Talvez se pudesse concluir dessa passagem que alguns pitagóricos se serviram do mito da transmigração (possìvelmente sob a influência de Xenófanes) como veículo de uma "teoria da subida". Tal conjectura é sustentada por Aristóteles, que diz, em *Metaf.*, 1091a34: "Os mitólogos parece estarem de acôrdo com alguns pensadores atuais (provável alusão a Espeusipo) que afirmam que tanto o bem quanto o belo só vêm aparecer na natureza depois que esta realizou certos progressos". Parece também que Espeusipo teria ensinado que o mundo deveria converter-se, no correr de seu desenvolvimento, no *Um* de Parmênides, isto é, no todo plenamente organizado e harmônico (Cf. *Metaf.*, 1092a14, onde se cita um pensador que sustenta que o mais perfeito provém sempre do imperfeito, com o comen-

tário de que "o Um em si mesmo ainda não existe"; cf. também *Metaf.*, 1091a11). O próprio Aristóteles, coerentemente, nas passagens citadas, declara-se contrário a essas "teorias de subida". Sua argumentação se baseia em que é um homem completo o que produz outro homem e que seu antecessor não é um germe incompleto. Em razão dessa atitude, dificilmente poderia estar certo Zeller ao atribuir a Aristóteles o que constitui pràticamente a teoria de Espeusipo. (Cf. Zeller, *Aristotle, etc.*, vol. II, 28 sgs. H. F. Osborn propicia interpretação semelhante em *From the Greeks to* Darwin, 1908, p. 48-56). Parece termos de aceitar a interpretação de Gomperz, segundo a qual Aristóteles ensinou a *eternidade e imutabilidade da espécie humana e também, pelo menos, dos animais superiores.* Assim, suas ordens morfológicas não devem ser interpretadas como cronológicas, nem como genealógicas. (Cf. *Greek Thinkers,* livro 6, cap. 11, § 10 e espec. cap. 13, § 6 sgs. e as notas a essas passagens). Mas permanece, sem dúvida, a hipótese de que Aristóteles fôsse incoerente nesse ponto, como foi em muitos outros, e que seus argumentos contra Espeusipo se devessem ao desejo de afirmar independência. Ver também nota 6 (7) ao cap. 3 e notas 2 e 4 ao cap. 4.

12 — O Primeiro Motor de Aristóteles, isto é, Deus, é anterior a tudo no tempo, pois é eterno, e tem o predicado da bondade. Sôbre as provas relativas á identificação da causa formal com a final, mencionadas neste parágrafo, ver nota 15 a êste capítulo.

13 — Sôbre a teologia biológica de Platão, ver *Timeu,* 73a-76e. Gomperz comenta com razão (*Greek Thinkers,* livro 5, cap. 19, § 7, ed. al., vol. II, 495 sgs.) que a teologia de Platão só se torna compreensível se lembrarmos que "os animais são homens degenerados e sua organização pode exibir, portanto, objetivos que originalmente eram apenas fins do homem."

14 — Para a versão platônica da teoria dos *"lugares naturais"*, ver *Timeu,* 60b-63a, e esp. 63b sg. Aristóteles adota essa teoria, apenas com mudanças menores e explica, como Platão, a "leveza" e o "pêso" dos corpos pela direção "para cima" e "para baixo" de seus movimentos naturais em direção a seus lugares naturais; cf. p. ex. *Física,* 192b13, e também *Metaf.*, 1065b10.

15 — Aristóteles não é sempre inteiramente definido e coerente em suas afirmações sôbre êste problema. Assim, escreve na *Metaf.* (1044a35): "Qual é a causa formal (do homem)? Sua Essência. A causa final? Seu fim. Mas *talvez* estas duas sejam a mesma." Em outros pontos da mesma obra parece estar mais seguro da identidade entre a *Forma* e o *fim* de uma mudança ou movimento. Assim, lemos (1069b/1070a): "Tudo que se muda... é mudado *por* alguma coisa *em* alguma coisa. Aquilo por que é mudado é o motor imediato;... aquilo em que é mudado, a Forma." E depois (1070a, 9/10): "Há três espécies de substância: primeiro, a matéria...; segundo, a natureza para que ela se move; terceiro, a substância particular que se compõe dessas duas". Ora, visto como o que aqui se chama "natureza" é, em regra, chamado "Forma" por Aristóteles e visto como é aqui descrito como um fim de movimento, temos: *Forma = fim.*

16 — Para a doutrina de que o movimento é a realização ou atualização de potencialidades, ver p. ex. *Metaf.*, livro IX; ou 1065b17, onde o têrmo "edificável" é usado para descrever uma potencialidade definida de uma casa em perspectiva: "Quando o "edificável"... efetivamente existe, então está sendo construído; e êste é o processo de edificar". Cf. também Aristóteles, *Fís.*, 201b4 sg.; ver ainda Gomperz, ob. cit., livro 6, cap. 11, § 5.

17 — Cf. *Metaf.*, 1049b5. Ver ainda livro V, cap. IV e esp. 1015a12 sg., livro VII, cap. IV, esp. 1029b15.

18 — Para a definição da alma como a Primeira Entelequia, ver a referência dada por Zeller, ob. cit., vol. II, p. 3, nota 1. Para a significação de entelequia como causa formal, ver ob. cit., vol. I, 379, nota 2. O uso dêsse têrmo por Aristóteles nada tem de preciso (Ver também *Metaf.* 1035b15). Cf. também nota 19 ao cap. 5 e texto.

19 — Para esta citação e a seguinte ver Zeller, ob. cit. I, 46.

20 — Cf. *Pol.*, II, 8, 21 (1269a) com suas referências aos vários Mitos do Terrígeno, de Platão (*Rep.*, 414c; *Pol.*, 271a; *Tim.*, 22c; *Leis,* 677a).

21 — Cf. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History,* trad. de J. Sibree, Londres, 1914, Introdução, 23; ver também Loewenberg, *Hegel — Selections* (The Modeern Student's Library), 366. — Tôda a Introdução, especialmente esta e as páginas seguintes, mostra claramente como Hegel depende de Aristóteles. Quanto Hegel estava consciente disso mostra-se pelo modo por que Aristóteles é mencionado na pág. 59 (Ed. de Lowenberg, 412.).

22 — Hegel, ob. cit., 23 (Ed. de Loewenberg, 365).

23 — Cf. Caird, *Hegel* (Blackwood, 1911), s6 sg.

24 — As seguintes citações são do local mencionado em notas 21 e 22.

25 — Para as observações seguintes, ver *Hegel's Philosophical Propaedeutics,* ano 2, *Phenomenology of the Spirit.* Trad. de W. T. Harris (Ed. de Loewenberg, 68 sg.). Desviou-me levemente dessa tradução. Minhas observações aludem às seguintes interessantes passagens: § 23: "O impulso da consciência de si mesmo ("consciência de si mesmo", em alemão, também significa "auto-afirmação"; cf. fim do cap. 16) consiste nisto: realizar sua... "verdadeira natureza"... É, portanto... ativa em afirmar-se externamente..." § 24: "A consciência de si mesmo tem em sua cultura, ou movimento, três etapas: ... (2) *na medida em que se relaciona com outro ser...: a relação de senhor e escravo (dominação e servidão)."* Hegel não menciona qualquer outra "relação com outro ser". — Lemos ainda: "(3) *A Relação de Senhor e Escravo...* § 32: A fim de afirmar-se como ente livre e *obter reconhecimento* como tal, a consciência de si mesmo deve exibir-se a outro ser... § 33: com a exigência recíproca de reconhecimento, surge... entre êles a relação de senhor e escravo... § 34: Visto como... cada qual deve lutar para afirmar-se e provar-se... aquêle que prefere a vida à liberdade entra em condição de escravidão, mostrando por isso que não tem a capacidade (a "natureza", teria sido a expressão de Platão ou Aristóteles)... de independência... § 35: Aquêle que serve é destituído de identidade e tem outro ser em lugar do seu... O senhor, pelo contrário, encara o servo como reduzido e sua própria vontade individual como elevada e preservada... § 36: A vontade individual do servo... é cancelada em seu temor ao senhor...", etc. É difícil deixar de ver um elemento de histeria nessa teoria das relações humanas e sua redução ao domínio e á servidão. Pouco duvido de que o método de Hegel de esconder seus pensamentos sob montes de palavras, que é mister remover a fim de alcançar sua significação (como pode mostrar uma comparação entre minhas várias citações e o original), é um dos sintomas de sua histeria; é uma espécie de evasão, um meio de fugir á luz do dia. Não duvido de que êsse seu método seria excelente assunto para psicanálise de seus desvairados sonhos de dominação e submissão. (Deve-se mencionar que a dialéctica de Hegel — ver o cap. seguinte — leva-o, no fim do § 36 aqui citado, além da relação senhor-escravo, á "vontade

universal, a transição para a liberdade positiva". Como veremos no cap. 12 (esp. secções II e IV), êsses têrmos são apenas um eufemismo para o estado totalitário. Assim, o domínio e a servidão são muito adequadamente "reduzidos a componentes" do totalitarismo. — Com a observação de Hegel (§ 34) aqui citada e segundo a qual o escravo é quem prefere a vida á liberdade, compare-se a observação de Platão (*Rep.*, 387a) de que homens livres são aquêles que temem mais a escravidão do que a morte. Em certo sentido, isto é bem verdade; aquêles que não estão preparados para lutar por sua liberdade perdê-la-ão. Mas a teoria implicada tanto por Platão quanto por Hegel, e também muito popular com autores recentes, é a de que os que cedem ante fôrça superior, ou não morrem em vez de render-se a um bandido armado, são por natureza, "escravos natos", que não merecem destino melhor. Esta teoria, afirmo, só pode ser sustentada pelos mais violentos inimigos da civilização.

26 — Para uma crítica da opinião de Wittgenstein de que a ciência investiga questões de facto, ao passo que a tarefa da filosofia é o esclarecimento dos significados, ver nota 46 e esp. 51 e 52 a êste capítulo. (Cf. ainda H. Gomperz, *The Meanings of Meaning*, em *Philosophy of Science*, vol. 8, esp. p. 183.

Para todo o problema a que esta digressão (até a nota 54 a êste capítulo) é dedicada, a saber, o problema do *essencialismo metodológico versus nominalismo metodológico*, cf. notas 27-30 ao cap. 3 e texto; ver ainda esp. nota 38 ao presente capítulo.

27 — Para a distinção de Platão, ou antes de Parmênides, entre conhecimento e opinião (distinção que continuou a ter popularidade entre escritores mais modernos, como p. ex. Locke e Hobbes), ver nota 22 e 26 ao cap. 3 e texto; e ainda notas 19 ao cap. 5 e 25-27 ao cap 8. Para a distinção correspondente de Aristóteles, cf. p. ex. *Metaf.* 1039b31 e *Anal. Post.* I, 33 (88b30 sgs.); II, 19 (100b5).

Para a distinção de Aristóteles entre conhecimento *demonstrativo* e *intuitivo* ver o último capítulo de *Anal. Post.* (II, 19, esp. 100b5-17; ver também 72b18-24, 75b31, 84a31, 90a6-91a11.) Sôbre a conexão entre o conhecimento demonstrativo e as "causas" de uma coisa que são "distintas de sua naturea essencial" e portanto requerem um meio têrmo, ver ob. cit., II, 8 (esp. 93a5, 93b26). Sôbre a conexão análoga entre intuição intelectual e a "forma indivisível" que ela apreende — a essência indivisível e a natureza individual que é idêntica á sua causa — ver ob. cit. 72b24, 77a4, 85a1, 88b35. Ver também ob. cit. 90a31: "Conhecer a natureza de uma coisa é conhecer a razão por que ela é" (isto é, sua causa); e 92b21: "Há naturezas essenciais que são imediatas, isto é, premissas básicas". — Sôbre o reconhecimento de Aristóteles de que devemos deter-nos em alguma parte na regressão de provas ou demonstrações e aceitar certos *princípios* sem provas, ver, p. ex., *Metaf.*, 1006a7: "É impossível provar tudo, pois então surgiria uma regressão infinita..." Ver também *Anal. Post.*, II, 3 (90b, 18-27).

Posso mencionar que minha análise da teoria aristotélica da definição concorda amplamente com a de Grote, mas parcialmente discorda da de Ross. A enorme diferença entre as interpretações dêsses dois autores pode ser bem indicada por duas citações, extraídas ambas de capítulos dedicados á análise de *Anal. Post.* de Aristóteles, livro II. "No segundo livro, Aristóteles torna a considerar a demonstração como o instrumento pelo qual a *definição* é alcançada" (Ross, *Aristotle*, 2.ª ed., p. 49). Isso pode ser contraposto a: "A Definição nunca pode ser demonstrada, pois ela declara apenas a essência do objeto...; portanto,

a Demonstração admite que a essência é conhecida..." (Grote, *Aristotle*, 2.ª ed., 241; ver também 240/241. Cf. ainda fim da nota 29 a êste capítulo).

28 — Cf. Aristóteles, *Metaf.*, 1031b7 e 1031b20. Ver também 996b20: "Temos conhecimento de uma coisa quando conhecemos sua essência".

29 — "Uma definição é um enunciado que descreve a essência de uma coisa" (Arist., *Tópicos*, I, 5, 101836; VII, 3, 153a, 153a15, etc. Ver também *Metaf.*, 1042a17). "A definição... revela a natureza essencial." (*Anal. Post.*, II, 3, 91a1). "Definição é... um enunciado da natureza da coisa" (93b28). — "Só estas coisas têm essências, cujas fórmulas são definições" (*Metaf.*, 1030a5 sg.) "A essência, cuja fórmula é uma definição, é também chamada a substância de uma coisa" (*Metaf.*, 1017b21). — "Claramente, pois, a definição é a fórmula da essência..." (*Metaf.*, 1031a13).

Relativamente aos princípios, isto é, aos pontos de partida ou premissas básicas de provas, devemos distinguir entre duas espécies: (1) Os princípios lógicos (cf. *Metaf.*, 996b25 sgs.) e (2) as premissas de que as provas devem proceder e que por sua vez não podem ser provadas, se se deve evitar uma regressão infinita (cf. nota 27 acima). Estas últimas são definições: "As premissas básicas das provas são definições" (*Anal. Post.*, II, 3, 90b23; cf. 89a17, 90a35, 90b23). Ver ainda Ross, *Aristotle*, p. 45/46, comentando *Anal. Post.*, I, 4, 20-74a4: "As premissas da ciência, como nos é dito (escreve Ross, p. 46), serão *per se* tanto no sentido (a) como no (b)". Na página anterior lemos que uma premissa é necessária *per se* (ou essencialmente necessária) nos sentidos (a) e (b) *se se basear numa definição*".

30 — "Se tiver um nome, então haverá uma fórmula de sua significação", diz Arist., *Metaf.*, 1030a14; ver também 1030b24); e êle explica que nem tôda fórmula de significação de um nome é uma definição; mas, se o nome fôr de uma espécie de um gênero, então a fórmula será uma definição.

É importante notar que, como a emprego (acompanho aqui o uso moderno da palavra), "definição" sempre se refere a tôda a sentença definidora, ao passo que Aristóteles (e outros que nisto o acompanham, p. ex., Hobbes) às vêzes usa também a palavra como sinônimo de "*definiens*".

As definições não se referem a particulares, mas só a universais (cf. *Metaf.*, 1036a28) e só a essências, isto é, ao que é a espécie de um gênero (isto é, uma *última diferença*; cf. *Metaf.* 1038a19) e uma forma indivisível. Ver também *Anal. Post.*, II, 13, 97b6 sg.

31 — Que o tratamento de Aristóteles não é muito lúcido pode-se ver do final da nota 27 a êste capítulo e ainda de uma comparação entre essas duas interpretações. A maior obscuridade está em como Aristóteles trata o modo pelo qual, por um processo de indução, levantamos definições que são princípios; cf. esp. *Anal. Post.*, II, 19, p. 100a sg.

32 — Sôbre a doutrina de Platão, ver notas 35-27 ao cap. 8 e texto. Grote escreve (*Aristotle*, 2.ª ed., 260): "Aristóteles herdou de Platão sua doutrina de um Nous ou Intelecto infalível, que goza de completa imunidade ao êrro." Grote continua a acentuar que, em contraposição a Platão, Aristóteles não despreza a experiência observacional, mas antes confere ao seu Nous (isto é, á intuição intelectual) "uma posição terminal e correlata ao processo de Indução" (loc. cit., ver também ob. cit., p. 577). Assim é; mas a experiência observacional aparentemente só tem a tarefa de preparar e desenvolver nossa intuição

intelectual para a sua tarefa, a intuição da essência universal; e, na verdade, ninguém explicou ainda como as definições, *que estão fora de êrro*, possam ser alcançadas por indução.

33 — A concepção de Aristóteles vem a ser a mesma de Platão até onde, em ambas, não há apêlo em última instância á argumentação aberta. Tudo o que se pode fazer é afirmar *dogmàticamente*, de certa definição, que ela é uma descrição verdadeira de sua essência; e, se nos indagam por que é verdadeira esta descrição, e não outra, só resta apelar para a "intuição da essência".

Parece que Aristóteles fala de indução pelo menos em dois sentidos — um sentido mais empírico (cf. *Anal. Prior.*, 68b15-37, 69a16, e *Anal. Post.*, 78a35, 91b35, 92a35) e um sentido mais heurístico, em que ela prepara nossa intuição intelectual (cf. 27b25-33, 81a38-b9, 100b4 sg.).

Caso de contradição aparente que, porém, pode ser esclarecida, é o de 77a4, onde lemos que uma definição nem é universal, nem particular. Sugiro que a solução não é a de a definição não seja "estritamente um julgamento em absoluto" (como G. R. G. Mure sugere na tradução de Oxford), mas que não seja *simplesmente* universal, mas "comensurada", isto é, universal e *necessária*. (Cf. 73b26, 96b4, 97b25.)

Para o "argumento" de *Anal. Post.* mencionado no texto, ver 100b6 sgs. Para a união mística do conhecedor e do conhecido em *De Anima*, ver esp. 425b30 sg., 430a20, 431a1; a passagem decisiva para os nossos propósitos é 430b27 sg.: "A apreensão intuitiva da definição... da essência nunca incorre em êrro... assim como... a visão do objeto especial da vista nunca pode incorrer em êrro." Sôbre as passagens teológicas da *Metaf.* ver esp. 1072b20 ("contacto") e 1075a2. Ver também notas 59 (2) ao cap. 10, 36 ao cap. 11 e 3, 4, 6 e 29 a 32 e 58 ao cap. 24.

Para o "corpo inteiro de factos" a que se refere o parágrafo seguinte ver o fim de *Anal. Post.* (100b15 sg.)

É notável ver como as concepções de Hobbes (nominalista, mas *não* nominalista metodológico) são similares ás do essencialismo metodológico de Aristóteles. Hobbes também acredita serem as definições as premissas básicas de todo conhecimento (em contraposição á opinião).

34 — Essa concepção do método científico foi desenvolvida com certa minúcia em minha obra *Logik der Forschung* (cf. p. ex. p. 207 sg.); ver também o breve enunciado em *Erkenntnis*, vol. 5 (1934), 170 sgs., esp. 172: "Teremos de ficar acostumados a interpretar as ciências como sistemas de hipóteses (em vez de "corpos de conhecimento"), isto é, de antecipações que não podem ser estabelecidas, mas que utilizamos enquanto podem ser confirmadas, e que não podemos descrever como "verdadeiras", ou "mais ou menos certas", ou mesmo como "prováveis".

35 — A citação é de minha nota em *Erkenntnis*, vol. 3 (1933), p. 427; é uma variação e generalização de um enunciado sôbre geometria feito por Einstein em sua conferência sôbre *Geometria e Experiência.*

36 — Sem dúvida, não é possível avaliar quais sejam de maior significação para a ciência: as teorias, a argumentação, o raciocínio, ou a observação e experimentação; pois a ciência é sempre *teoria posta á prova pela observação e a experimentação.* Mas é certo estarem completamente enganados todos aquêles "positivistas" que tentam mostrar que a ciência é a "soma total de nossas observações", ou que é observacional antes que teórica. O papel da teoria e da argumentação em ciência dificilmente podem ser superestimados. — Com referência á relação entre prova e argumento lógico, em geral, ver nota 47 a êste capítulo.

37 — Cf., p. ex., *Metaf.*, 1030a, 6 e 14 (ver nota 30 a êste capítulo).

38 — Desejo acentuar que falo aqui de *nominalismo versus essencialismo* apenas de modo puramente metodológico. Não tomo qualquer posição referentemente ao problema *metafísico* dos universais, isto é, relativamente ao problema metafísico do nominalismo versus essencialismo (palavra que sugiro utilizar em lugar do têrmo tradicional "realismo"); certamente não propugno um nominalismo metafísico, embora advogue um nominalismo metodológico (Ver também notas 27 e 30 ao cap. 3).

A distinção feita no texto entre *definições nominalistas e essencialistas* é uma tentativa para reconstruir a tradicional distinção entre definições "verbais" e "reais". *Minha especial insistência, porém, é em saber se a definição é lida da direita para a esquerda ou da esquerda para a direita; ou, em outras palavras, se ela substitui uma longa história por uma curta ou uma curta história por uma longa.*

39 — Minha afirmação de que na ciência *sòmente* ocorrem definições nominalistas (falo aqui apenas de definições explícitas, e não de implícitas nem de recursivas) necessita de certa defesa. Certamente, ela não implica que não se usem mais ou menos "intuitivamente" têrmos em ciência: isto é claro, bastando-nos considerar que tôdas as cadeias de definições devem começar com têrmos *indefinidos*, cujo significado pode ser exemplificado, mas não definido. Além disso, parece bem claro que em ciência, especialmente na matemática, a miudo se começa por usar intuitivamente um têrmo — p. ex. "dimensão" ou "verdade" — para passar depois a defini-lo. Mas isso é uma descrição algo tosca da situação. Descrição mais precisa seria esta: alguns dos têrmos indefinidos usados intuitivamente podem ser às vêzes substituídos por têrmos definidos que se possa mostrar preencherem as intenções com que os têrmos indefinidos foram usados; isto é, a cada sentença em que ocorrem têrmos indefinidos (p. ex., que foi interpretada como analítica) corresponde uma sentença em que ocorre o têrmo recentemente definido (que decorre da definição).

Pode-se certamente dizer que K. Menger definiu recursivamente a "Dimensão", ou que A Tarski definiu a "Verdade"; mas êsse modo de expressar as coisas é susceptível de levar a más compreensões. O que aconteceu é que Menger deu uma definição puramente nominal das classes de conjuntos de pontos que denominou "n-dimensionais", porque era possível substituir o conceito matemático intuitivo "n-dimensional" pelo novo conceito em todos os contextos importantes; e outro tanto cabe dizer do conceito de Tarski da "Verdade". Tarski ofereceu uma definição nominal (ou melhor, um método de traçar definições nominais) que rotulou como "Verdade", pois podia derivar-se um sistema de sentenças da definição correspondente a essas sentenças (como a lei do meio excluído) que têm sido utilizadas por muitos lógicos e filósofos em conexão com o que chamam "Verdade".

40 — Nossa linguagem, sem dúvida, ganharia precisão se tivéssemos de evitar definições e tomar o trabalho imenso de sempre usar os têrmos definidores em vez dos têrmos definidos. Pois há uma fonte de imprecisão nos métodos correntes de definição: Carnap desenvolveu (em 1934) o que parece ser o primeiro método de evitar inconsequências em uma linguagem que use definições. Cf. *Logical Syntax of Language*, 1937, § 22, p. 67. (Ver também Hilbert-Bernays, *Grundlagen d. Math.*, 1939, II, p. 195, nota 1.) Carnap mostrou que, na maioria dos casos, uma linguagem que use definições será inconsequente, mesmo que as definições satisfaçam as regras gerais para formar definições. A relativamente pequena importância prática dessa inconsequência re-

pousa apenas no facto de que podemos sempre eliminar os têrmos definidos, substituindo-os pelos definidores.

41 — Vários exemplos dêsse método de só introduzir o têrmo novo depois de haver necessidade dêle podem ser encontrados neste livro. Lidando, como lida, com posições filosóficas, mal poderia êle evitar, por amor á brevidade, a introdução de *nomes* para essas posições. Esta é a razão por que tenho feito uso de tantos "ismos". Mas, em muitos casos, êsses nomes só são introduzidos depois de haverem sido descritas as posições em questão.

42 — Numa crítica mais sistemática do método essencialista, três problemas podem ser distinguidos e o essencialismo não lhes pode escapar nem resolvê-los: (1) O problema de distinguir claramente entre uma simples convenção verbal e uma definição essencialista que "verdadeiramente" defina uma essência. (2) O problema de distinguir as "verdadeiras" definições essenciais das "falsas". (3) O problema de evitar uma regressão infinita de definições. — Lidarei resumidamente apenas com o segundo e o terceiro dêsses problemas. O terceiro será tratado no texto; pára o segundo, ver as notas 44 (1) e 54 a êste capítulo.

43 — O facto de ser um enunciado verdadeiro pode às vêzes ajudar a explicar a razão de nos parecer êle evidente por si mesmo. Êste é o caso de "2 + 2 = 4", ou da sentença "o sol irradia luz assim como calor". Mas o mesmo não se dá claramente com o contrário. O facto de que uma sentença pareça a alguém, ou mesmo a todos nós, "evidente por si mesma", isto é, o facto de que alguém, ou mesmo todos nós, acreditemos firmemente em sua verdade e não possamos conceber que ela seja falsa não é razão para que ela seja verdadeira. (O facto de sermos incapazes de conceber a falsidade de um enunciado é, em muitos casos, apenas uma razão para desconfiar de que nossa capacidade de imaginação é deficiente ou sem desenvolvimento). Um dos maiores erros de uma filosofia é apresentar a "evidência por si mesma" como argumento em favor da verdade de uma sentença; contudo, isto é feito pràticamente por tôdas as filosofias idealistas. E mostra que as filosofias idealistas são, muitas vêzes, sistemas de apologética de certas crenças dogmáticas.

44 (1) — Se aplicarmos essas considerações á intuição intelectual das essências, poderemos então ver que o essencialismo é incapaz de resolver o seguinte problema: como podemos verificar se uma definição proposta que seja formalmente correta é ou não verdadeira? E, especialmente, como podemos decidir entre duas definições concorrentes? É claro que a resposta do nominalista metodológico a uma pergunta dêsse tipo seria trivial. Com efeito, suponhamos que alguém sustente (baseado no *Oxford Dictionary*) que um "cachorro é um menino travesso e turbulento" e que insista em defender essa definição contra alguém que sustente nossa definição anterior. Nesse caso, o nominalista, se fôr bastante paciente, mostrará que uma disputa sôbre etiquetas não o interessa, visto ser arbitrária sua escolha; e poderá sugerir que, *se houver algum perigo de ambiguidade,* poderá alguém introduzir dois rótulos diferentes, por exemplo, "cachorro 1" e "cachorro 2". E se um terceiro sustentar que "cachorro é uma cria de leão", então o nominalista pacientemente sugerirá a introdução do rótulo "cachorro 3". Mas se as partes disputantes continuarem a discutir, ou porque alguém insiste em que sua afirmação sôbre o cachorro é a legítima, ou porque queira que ela leve pelo menos o número 1, então mesmo um nominalista muito paciente limitar-se-ia a sacudir os ombros. (A fim de evitar incompreensões, dever-se-ia dizer que o *nominalismo metodológico* não discute a questão da existência de universais: Hobbes, portanto, não é um nominalista metodológico, mas o que eu chamaria um nominalista ontológico.)

O mesmo trivial problema, porém, suscita insuperáveis dificuldades para o método essencialista. Já supusemos que o essencialista insista em que, por exemplo, "um cachorro é uma cria de leão" não seja uma definição correta da essência da "cachorrice". Como poderá defender sua opinião? Só por um apêlo a sua intuição intelectual das essências. Mas êsse facto tem a consequência prática de que o essencialista é reduzido ao completo desamparo, se sua definição fôr rebatida, pois só há dois meios pelos quais êle pode reagir. Um é reiterar teimosamente que sua intuição intelectual é a única verdadeira, ao que seu opositor, sem dúvida, poderá responder do mesmo modo, de forma que chegaremos a um beco sem saída, em lugar de chegar ào conhecimento absolutamente final e indubitável que Aristóteles nos prometeu. A outra é admitir que a intuição de seu opositor pode ser tão verdadeira quanto a sua própria, mas que se trata de uma essência diferente, a que êle infelizmente dá o mesmo nome. Isso levaria á sugestão de que dois nomes diferentes fôssem usados para as duas essências diferentes, por exemplo "cachorro 1" e "cachorro 2". Mas êsse passo significa o abandono completo da posição essencialista, pois significa que partimos da fórmula definidora para ligá-la a algum rótulo, isto é, que passamos "da direita para a esquerda"; e isso quer dizer que teremos de pregar êsses rótulos arbitràriamente. Isso pode ser visto considerando que a tentativa de insistir em que "cachorro 1" é, essencialmente, um cão novo, ao passo que a cria de leão só pode ser "cachorro 2", levaria claramente á mesma dificuldade que colocou o essencialista em seu presente dilema. Em consequência, tôda definição deverá ser considerada tão aceitável quanto qualquer outra (sempre que seja formalmente correta) o que significa, na terminologia aristotélica, que uma premissa básica é tão válida quanto outra (contrária) e que *é impossível fazer um enunciado falso.* (Isto parece haver sido assinalado por Antístenes; ver nota 54 a êste capítulo). Assim, a afirmação aristotélica de que a intuicão intelectual, diferentemente da opinião, constitui uma fonte de conhecimento infalível e indubitàvelmente certo e que nos fornece definições equivalentes a seguras premissas básicas, necessárias a tôda dedução científica, carece de base em todos os seus pontos. Resulta, então, que uma definicão nada mais é que uma sentença que nos diz que o têrmo definido significa o mesmo que a fórmula definidora, podendo cada qual ser substituído pelo outro. Seu uso nominalista permite-nos encurtar uma história comprida e é, portanto, de alguma vantagem prática. Mas seu uso essencialista só nos ajudará a substituir uma história curta por outra que significa a mesma coisa, mas é muito mais comprida. Êsse uso só pode encorajar o verbalismo.

(2) Para uma crítica da intuição das essências de Husserl, cf. J. Kraft, *From Husserl to Heidegger* (ed. alemã, 1932). Ver também nota 8 ao cap. 24. De todos os autores que sustentam opiniões relacionadas, foi M. Weber, provàvelmente, quem teve maior influência sôbre o tratamento dos problemas sociológicos. Weber defendeu para as ciências sociais a adoção de um "método de compreensão intuitiva" e seus "tipos ideais" amplamente correspondem ás essências de Aristóteles e Husserl. Vale mencionar que Weber viu, apesar dessas tendências, a inadmissibilidade dos apelos á "evidênvia por si mesma". "O facto de possuir uma interpretação alto grau de evidência por si mesma nada prova em si a respeito de sua validade empírica" (*Ges. Aufsätzex,* 1922, p. 404). E diz êle com tôda a razão que o conhecimento intuitivo *deve ser sempre controlado por métodos comuns* (loc.

cit.; os grifos são meus). Mas se assim é, então não se trata de um método característico da ciência do "comportamento humano", como êle pensa, mas também pertence á matemática, á física, etc. E verifica-se que aquêles que acreditam ser a compreensão intuitiva um método peculiar ás ciências do "comportamento humano" só mantêm essas opiniões porque não podem imaginar que um matemático ou um físico possam familiarizar-se tanto com seu objeto que cheguem a "sentí-lo" do mesmo modo por que um sociólogo "sente" o comportamento humano.

45 — "A ciência supõe as definições de todos os seus têrmos"... (Ross, *Aristotle*, 44; cf. *Anal. Post.*, I, 2). Ver também nota 30 a êste capítulo.

46 — A citação seguinte é de R. H. S. Crossman, *Plato To-Day* (1937), pp. 71 e sgs.

Doutrina muito semelhante é expressa por M. R. Cohen e E. Nagel em seu livro *An Introduction to Logic and Scientific Method* (1936), p. 232: "Muitas discussões sôbre a verdadeira natureza da propriedade, da religião, da lei... por essas palavras" (Ver também notas 48 e 49 a êste capítulo).

As opiniões sôbre êsse problema expressas por Wittgenstein em seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921/22) e por vários de seus seguidores não são tão definidas como as de Crossman, Cohen e Nagel. Wittgenstein é um anti-metafísico. "O livro — escreve êle no prefácio — trata de problemas de filosofia e mostra, creio eu, que o método de formular êsse problema reside na má compreensão da lógica de nossa linguagem". Tenta mostrar que a metafísica é "simplesmente absurdo" e tenta traçar um limite, em nossa linguagem, entre o absurdo e o sensato. "O limite pode ser... traçado nos idiomas de modo que o que fique do outro lado do limite seja simplesmente absurdo". De acôrdo com o livro de Wittgenstein, as proposições são sensatas. São verdadeiras ou falsas. Não existem proposições filosóficas; apenas têm a aparência de proposições, mas de facto são insensatas. O limite entre o sensato e o insensato coincide com o existente entre a ciência natural e a filosofia: "A totalidade das proposições verdadeiras é a ciência natural total (ou a totalidade das ciências naturais. — A filosofia não se inclui entre as ciências naturais." *A verdadeira tarefa do filósofo, portanto, não é formular proposições; é, antes, esclarecer proposições:* "O resultado da filosofia não é um número de "proposições filosóficas", mas o esclarecimento das proposições". Os que não vêem isso e apresentam proposições filosóficas falam absurdos metafísicos.

(Dever-se-ia lembrar, em relação a isso, que uma aguda distinção entre enunciados significativos que têm sentido e expressões linguísticas insignificativas que possam parecer enunciados mas não têm sentido foi primeiramente feita por Russell, em sua tentativa de resolver os problemas erguidos pelos paradoxos que êle descobriu. A divisão que Russell faz das expressões que parecem enunciados é tríplice, visto deverem ser distinguidos enunciados que possam ser *verdadeiros* ou *falsos* e pseudo-enunciados sem sentido ou *insignificativos*. É importante notar que êsse uso dos têrmos "insignificativo" ou "sem sentido" em parte concorda com o uso comum, mas é muito mais agudo, pois muitas vêzes, no uso comum, enunciados reais são chamados "sem sentido", se, por exemplo, forem "absurdos", isto é, auto-contraditórios, ou evidentemente falsos. Assim, um enunciado que assevere que certo corpo físico está ao mesmo tempo em dois lugares não é sem sentido, mas um enunciado falso, ou que contradiz o emprêgo da palavra "corpo" na física clássica; similarmente, um enunciado asseverando que certo electron tem um lugar preciso e um impulso dado não é sem sentido

— como alguns físicos asseveraram e alguns filósofos repetiram — mas simplesmente contradiz a física moderna.)

O que até aqui se disse pode ser assim resumido: Wittgenstein busca uma linha demarcatória entre o sensato e o insensato e verifica que sua demarcação coincide com a existente entre a ciência e a metafísica, isto é, entre as sentenças científicas e as pseudo-proposições filosóficas. (O facto de êle identificar errôneamente a esfera das ciências naturais com a das sentenças *verdadeiras* não nos importa aqui; ver, porém, nota 51 a êste capítulo). Esta interpretação de seu objetivo é ratificada quando lemos: "A filosofia limita a... esfera da ciência natural" (Tôdas as sentenças aqui citadas são de páginas 75 e 77).

Como é traçada, afinal, a linha demarcatória? Como pode a "ciência" ser distinguida da "metafísica" e, portanto, o "sensato" do "insensato"? É a resposta dada a essa indagação que estabelece a similaridade entre a teoria de Wittgenstein e a de Crossman e os demais. Wittgenstein implica que os têrmos ou "sinais" usados pelos cientistas têm sentido, ao passo que o metafísico "não dá sentido a certos sinais em suas proposições". Eis o que êle escreve (p. 187 e 189): "O método certo da filosofia seria êste: nada dizer com exceção do que pode ser dito, isto é, as proposições da ciência natural, isto é, algo que nada tem a ver com a filosofia; e, sempre que alguém desejar dizer algo de metafísico, demonstrar-lhe que êle não deu sentido a certos sinais de suas proposições". Na prática, isso implica que devemos proceder perguntando ao metafísico: "Que entende por essa palavra? Que quer dizer com essa palavra?" Em outras palavras, *exigimos dêle uma definição; e, se ela não vier, consideraremos a palavra sem sentido.*

Essa teoria, como se verá no texto, despreza os factos de que: *a*) um metafísico engenhoso e inescrupuloso, tôda vez que lhe perguntarem "Que quer dizer com essa palavra?", apressar-se-á em dar uma definição, de modo que todo o jôgo se transformará num torneio de paciência; *b*) o cientista natural não está em posição lógica melhor que a do metafísico; e mesmo, se comparado a um metafísico inescrupuloso, sua posição será pior.

Pode-se notar que Schlick, em *Erkenntnis*, 1, p. 8, onde trata da doutrina de Wittgenstein, menciona a dificuldade de um regresso infinito; mas a solução que sugere (e que parece ficar no rumo das definições indutivas ou "constituições", ou talvez do operacionismo: cf. nota 50 a êste capítulo) não é clara nem capaz de resolver o problema da demarcação. Penso que certas intenções de Wittgenstein e Schlick ao exigir uma filosofia da significação parecem realizadas por aquela teoria lógica que Tarski denominou "Semântica". Mas creio também que a correspondência entre essas intenções e a Semântica não vai longe, pois a Semântica *propõe proposições,* não se limitando a "esclarecê-las". — Êstes comentários sôbre Wittgenstein são continuados nas notas 51-52 ao presente capítulo. (Ver também notas 8 (2) e 32 ao cap. 24 e 10 e 25, cap. 25.)

47 — É importante distinguir entre uma dedução lógica em geral e uma prova ou demonstração em particular. Uma *prova* ou *demonstração* é um argumento dedutivo pelo qual se estabelece afinal a verdade da conclusão; é assim que Aristóteles utiliza o têrmo, exigindo (p. ex. em *Anal. Post.*, I, 4, p. 73a sg.) que a verdade "necessária" da conclusão seja estabelecida; e é assim que Carnap usa o têrmo (ver especialmente *Logical Syntax*, § 10, p. 29, § 47, p. 171), mostrando que as conclusões "demonstráveis" nesse sentido são "analiticamente"

verdadeiras. (Não entrarei aqui nos problemas relativos aos têrmos "analítico" e "sintético".)

Desde Aristóteles, ficou claro que nem tôdas as deduções lógicas eram provas (isto é, demonstrações), pois também existem deduções lógicas que carecem de tal caráter; por exemplo, podemos deduzir conclusões de premissas reconhecidamente falsas e essas deduções não podem ser consideradas provas. Carnap designa as deduções não demonstrativas como "derivações" (loc. cit.). É interessante que não haja sido antes apresentado um nome para as deduções não demonstrativas; isso demonstra a preocupação com as provas, preocupação que nasceu do preconceito aristotélico de que a "ciência" ou o "conhecimento científico" deveriam estabelecer todos os seus enunciados, isto é, aceitá-los como premissas evidentes por si mesmas ou prová-los. Mas a posição é esta: *fora da pura lógica e da pura matemática, nada pode ser provado.* Todos os argumentos que surgem em qualquer outra ciência não são provas, mas simplesmente *derivações.*

Pode-se observar que há um paralelismo de amplo alcance entre os problemas da *derivação,* de um lado, e da *definição,* do outro, e entre os problemas da *verdade das sentenças* e da *significação dos têrmos.*

Uma derivação começa com premissas e leva a uma conclusão; uma definição começa (se a lermos da direita para a esquerda) com os têrmos definidores e leva a um têrmo definido. Uma derivação nos informa da verdade da conclusão *desde que* estejamos informados da verdade das premissas: uma definição nos informa da significação do têrmo definido, *desde que* estejamos informados da significação dos têrmos definidores. Assim, uma derivação recua para as premissas o problema da *verdade,* sem ser capaz de resolvê-lo; e uma definição recua para os têrmos definidores, sem também ser capaz de resolvê-lo, o problema da *significação.*

48 — A razão por que os têrmos definidores são geralmente menos claros e precisos do que os têrmos definidos está em que, via de regra, são êles mais abstratos e gerais. Isto não é necessàriamente certo se alguns métodos modernos de definição forem empregados ("definição por abstração", um método da lógica simbólica); mas é certo, sem dúvida, com relação a tôdas aquelas definições que Crossman pode ter tido em mente e, em especial, de tôdas as definições aristotélicas (por *gênero* e *diferença*).

Alguns positivistas têm sustentado, especialmente sob a influência de Locke e Hume, que é possível definir têrmos abstratos, como os de ciência ou de política (ver texto de nota 49) em têrmos de observações particulares, concretas, ou mesmo de sensações. Êsse método "indutivo" de definição foi chamado por Carnap "constituição". Mas podemos dizer que é impossível "constituir" universais em têrmos de particulares. (Sôbre isso, cf. minha obra *Logik der Forschung,* especialmente secções 14, p. 31 sg. e 25, p. 53; e Carnap, *Testability and Meaning,* em *Philosophy of Science,* vol. 3, 1936, p. 419 sgs. e vol. 4, p. 1 sgs.)

49 — Os exemplos são os mesmos que Cohen e Nagel, ob. cit., 232 sg., recomendam para definição. (Cf. nota 46 a êste capítulo).

Algumas observações gerais sôbre a inutilidade das definições essencialistas podem ser aduzidas aqui. (Cf. também fim da nota 44 (1) a êste cap.).

(1) A tentativa de resolver um problema factual com referência a definições costumeiramente significa a substituição de um problema simplesmente verbal pelo factual. (Há um excelente exemplo dêsse método na *Física* de Aristóteles, II, 6, parte final). Isto pode ser mostrado pelos seguintes exemplos: *a*) Há o problema factual: podemos voltar á jaula do tribalismo? E por que meios? *b*) Há o problema moral: devemos voltar á jaula?

O filósofo da significação, ao enfrentar *a*) ou *b*), dirá: Tudo depende do que quereis dizer com vossos têrmos vagos; dizei-me como definis "voltar", "jaula", "tribalismo" e, *com o auxílio dessas definições, poderei ser capaz de decidir vosso problema.* Contra isso, assevero que, se a decisão pode ser tomada com o auxílio de definições, se decorre das definições, então o problema assim decidido era simplesmente um problema verbal, pois foi resolvido independentemente de factos ou de decisões morais.

(2) Um filósofo *essencialista* da significação pode mesmo fazer pior, especialmente em relação ao problema *b*); pode sugerir, por exemplo, que depende da "essência", ou do "caráter essencial", ou talvez do "destino" de nossa civilização, devermos, ou não tentar voltar. (Ver também nota 61 (2) adiante).

(3) O essencialismo e a teoria da definição levaram a um desenvolvimento na Ética que é de espantar. É o desenvolvimento da crescente abstração e perda de toque com a base de tôda ética — os problemas morais práticos, que têm de ser decididos de imediato. Leva êle primeiro á pergunta geral: "Que é bom?", ou "Que é o Bem?" para a seguir interrogar-nos: "Que significa o Bem?", e após: "Pode o problema "que significa o Bem?" ser resolvido?", ou, "Pode ser definido o Bem?" G. Moore, que suscitou êste problema em seus *Principia Ethica,* tinha por certo razão ao insistir em que o "bem" no sentido moral não pode ser definido com têrmos "naturalistas", pois então significaria o mesmo que "amargo", "doce", "verde" ou "vermelho", carecendo em absoluto de significado do ponto de vista moral. Assim como não é necessário que alcancemos o amargo, o doce, etc., não haveria razão alguma para nos interessarmos por um "bem" naturalista. Mas embora Moore estivesse certo no que é talvez considerado com justiça o seu ponto principal, pode-se sustentar que uma análise do bem ou de qualquer outro conceito ou essência não contribuirá, de modo algum, para uma teoria ética que se relacione com a única base consistente de qualquer ética, o problema moral imediato, que deve ser resolvido sem demora. Uma análise dêsse tipo só pode conduzir á substituição de um problema moral por outro verbal. (Cf. também nota 18 (1) ao cap. 5, especialmente sôbre a inoperância dos julgamentos morais.)

50 — Tenho em mente os métodos de "constituição" (ver nota 48 a êste capítulo), "definição implícita", "definição por correlação" e "definição operacional". Os argumentos dos "operacionalistas" parecem ser, no substancial, bastante certos, mas não conseguem superar o facto de que em suas definições operativas, ou descrições, necessitam de têrmos universais que têm de ser tomados como indefinidos; assim, também a êles se aplica o problema.

Algumas sugestões ou alusões podem ser aqui aduzidas com referência ao modo pelo qual "empregamos nossos têrmos". Em razão de brevidade, essas sugestões se referirão sem explicação a certas sutilezas técnicas; podem, portanto, na sua forma, não ser geralmente compreensíveis.

Carnap mostrou (*Symposium,* I, 1927, 355 sgs.; cf. também seu *Abriss*) que as chamadas *definições implícitas,* especialmente no campo da matemática, não "definem", no sentido comum da palavra; um sistema de definições implícitas não pode ser considerado como definidor de um "modêlo", mas de uma classe total de "modêlos". Em consequência, o sistema de símbolos definido por um sistema de definições implícitas não pode ser considerado um sistema de *constantes,* mas de

variáveis (com margem definida e ligadas umas a outras, de certo modo, pelo sistema). Creio que existe limitada analogia entre essa situação e a forma pela qual "empregamos nossos têrmos" em ciência. Eis como se poderia descrever essa analogia: num ramo da matemática em que operemos com sinais definidos por uma definição implícita, o facto de que êsses sinais não tenham um "significado definido" não perturba nossa operação com êles, nem a precisão de nossa teoria. Por que se dá isso? Porque não sobrecarregamos os sinais. Não lhes damos um significado além dessa sombra de significado que nossas definições implícitas asseguram. (E se lhes dermos um significado intuitivo, então teremos todo o cuidado em tratar a êste como um recurso auxiliar particular, que não deve interferir com a teoria.) Dêsse modo, tratamos de manter-nos, se nos é permitida a expressão, "na penumbra da vaguidão" ou da ambiguidade, evitando tocar o problema dos limites precisos dessa penumbra ou margem; e o resultado é que se pode obter muitas coisas sem entrar na discussão do significado dêsses sinais, pois nada depende de tal significado. De modo semelhante, creio que podemos operar com êsses têrmos cujo significado aprendemos "operacionalmente". Usamo-los, por assim dizer, de modo que nada, ou o mínimo possível, dependa de sua significação. Nossas "definições operacionais" têm a vantagem de ajudar-nos a deslocar o problema para um campo em que pouco, ou nada, depende de palavras. Falar claramente é falar de um modo em que as palavras não tenham maior importância.

51 — Wittgenstein ensina no *"Tractatus"* (Cf. nota 46 a êste capítulo, onde mais referências relacionadas são dadas) que a filosofia não pode formular proposições e que tôdas as proposições filosóficas são, de facto, pseudo-proposições sem sentido. Estreitamente relacionada a isto acha-se a teoria de que a verdadeira tarefa da filosofia não é formular julgamentos, mas esclarecê-los: "o objeto da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é teoria, mas atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações" (ob. cit., p. 77).

Surge a questão de ver se essa opinião concorda com o alvo fundamental de Wittgenstein, a destruição da metafísica desmascarando-a como tolice sem significado. Em minha obra *Logik der Forschung* (e prèviamente em *Erkenntnis*, 3, 1933, 426 sg.) tentei mostrar que o método de Wittgenstein leva a uma solução meramente verbal e deve dar origem, apesar de seu radicalismo aparente, não á destruição, ou á exclusão, ou mesmo á clara demarcação da metafísica, mas á sua intrusão no campo da ciência e á sua confusão com a ciência. As razões disso são bastante simples.

(1) Consideremos uma das frases de Wittgenstein, por exemplo, a de que "a filosofia não é teoria, mas atividade". Essa sentença, por certo, não pertence á "ciência natural total" (ou á totalidade das ciências naturais). Por conseguinte, de acôrdo com Wittgenstein (ver nota 46 a êste capítulo), não pode pertencer á "totalidade das proposições certas". Por outro lado, também não é uma proposição falsa (pois, se o fôsse, sua negativa seria verdadeira e pertenceria á ciência natural). *Assim, chegamos á conclusão de que ela deve ser "sem significado", ou "sem sentido", ou "insensata"; e o mesmo é válido para a maioria das proposições de Wittgenstein.* Essa consequência de sua doutrina é reconhecida pelo próprio Wittgenstein, que escreve (p. 189): "Minhas proposições são elucidativas neste sentido: os que as compreendem reconhecem finalmente que carecem de significado"... O resultado é de suma importância. A própria filosofia de Wittgenstein é sem sentido e seu autor o reconhece. "Por outro

lado — diz êle em seu Prefácio — a verdade dos pensamentos aqui expressos parece incontestável e definitiva. Sou, portanto, da opinião de que os problemas, no essencial, foram finalmente resolvidos". Isso mostra que podemos transmitir *pensamentos incontestáveis e definitivamente verdadeiros* por meio de proposições que são reconhecidamente sem sentido, e que podemos resolver "finalmente" problemas propondo insensatezes. (Cf. também nota 8 (2, b) ao cap. 24).

Consideremos o que significa isso. Significa que tôda a insensatez metafísica contra que Bacon, Hume, Kant e Russell lutaram durante séculos pode agora, confortàvelmente, estabelecer-se e mesmo admitir com franqueza que é insensatez. (Heidegger o faz; cf. nota 87 ao cap. 12). É que agora temos uma nova espécie de falta de sentido á nossa disposição, a falta de sentido que transmite pensamentos cuja verdade é incontestável e definitiva; em outras palavras, *a falta de sentido profundamente significativa.*

Não nego que os pensamentos de Wittgenstein sejam incontestáveis e definitivos. Como, de facto, poderia alguém contestá-los? Evidentemente, tudo quanto se disser contra êles será filosófico e, portanto, insensato. E pode ser recusado como tal. Defrontamo-nos, assim, com aquela espécie de posição que já descrevi em outra parte, em relação a Hegel (cf. nota 33 ao cap. 12), como um *dogmatismo reforçado.* Escrevi em *Logik der Forschung*, p. 21: "Tudo o que se precisa é determinar a concepção de "sentido" ou de "significação" de um modo convenientemente estreito, e poder-se-á dizer, de tôdas as indagações incômodas, que não se pode encontrar qualquer "sentido" ou "significação" nelas. Reconhecendo-se sòmente os problemas da ciência natural como "significativos", qualquer debate acêrca do conceito de sentido ou significação deverá tornar-se insensato. Uma vez entronizado, o dogma da significação eleva-se para sempre acima das possibilidades de ataque. É "incontestável e definitivo."

(2) Mas a teoria de Wittgenstein não só convida qualquer espécie de insensatez metafísica a ostentar-se como profundamente significativa; borra, também, o que chamei (ob. cit.) o *problema da demarcação.* E o faz por sua ingênua idéia de que existe algo de científico "essencialmente" ou "por natureza" e algo de "essencialmente" ou "por natureza" metafísico, e de que nossa tarefa é descobrir a demarcação "natural" entre os dois. "O positivismo — posso citar-me novamente (ob. cit., p. 8) — interpreta o problema da demarcação de um modo naturalista; em vez de interpretar essa questão como decidida de acôrdo com sua utilidade prática, indaga da diferença que existe "por natureza", por assim dizer, entre a ciência natural e a metafísica". Mas é claro que a tarefa filosófica ou metodológica só pode ser sugerir e traçar uma demarcação útil entre aquelas duas. Isso dificilmente poderá ser feito caracterizando a metafísica como "sem sentido" ou "sem significado". Primeiro, porque êsses têrmos servem antes para dar expansão á indignação pessoal de alguém para com a metafísica e os metafísicos do que para caracterizar tècnicamente uma linha demarcatória. Segundo, porque o problema é apenas deslocado, pois agora podemos perguntar: "Que significam "significativo" e "sem significação"?" Se "significativo" é apenas um equivalente de "científico" e "sem significação" de "não científico", então claramente não fizemos progresso algum. Por motivos como êsses, sugeri (ob. cit., 8 sgs., 21 sg., 227) que elimínássemos os têrmos emotivos "significado", "significativo", "sem sentido", etc., por completo, das discussões metodológicas. (Recomendando que resolvamos o problema da demarcação por meio da verificação, da refutação ou dos graus de

verificabilidade como critério do caráter empírico de um sistema científico, sugeri que não era vantajoso apresentar "significativo" como um equivalente emotivo de "verificável"). * Apesar de minha recusa explícita a considerar a refutabilidade, ou comprobabilidade (ou qualquer outra coisa) como um "critério de significação", acho que muitos filósofos frequentemente me atribuem a proposta de adotar isso como um critério de significação ou de "falta de significado". (Ver, p. ex., *Philosophic Thought in France and in the United States,* editado por M. Farber, 1950, p. 570). *

Mesmo, porém, que eliminemos qualquer referência a "significação" ou "sentido" das teorias de Wittgenstein, sua solução ao problema da demarcação entre a ciência e a metafísica permanece das mais infelizes. De facto, identificando êle a "totalidade das proposições verdadeiras" com a totalidade da ciência natural, exclui da "esfera da ciência natural" tôdas as hipóteses que não sejam verdadeiras. E como nunca poderemos saber se uma hipótese é ou não verdadeira, também nunca poderemos saber se ela pertence ou não á esfera da ciência natural. O mesmo infeliz resultado, a saber, uma delimitação que exclui da ciência natural tôdas as hipóteses, incluindo-as, portanto, no campo da metafísica, é obtido pelo famoso "princípio de verificação" de Wittgenstein, como apontei em *Erkenntnis,* 3 (1933), p. 427. (De facto, estritamente falando, uma hipótese não é verificável e, se falarmos sem rigor, então poderemos dizer que mesmo um sistema metafísico como o dos primitivos atomistas foi verificado). Wittgenstein voltou a traçar essa conclusão anos depois, porquanto, de acôrdo com Schlick (cf. *Logik der Forschung,* nota 7 á secção 5), asseverou em 1931 que as teorias científicas "não são realmente proposições", isto é, não são significativas. Teorias, hipóteses, isto é, os mais importantes dentre todos os enunciados científicos, são assim atirados para fora do templo da ciência natural e, consequentemente, colocados no nível da metafísica.

A concepção original de Wittgenstein no *Tractatus* só pode ser explicada admitindo-se que êle desprezou as dificuldades ligadas á situação de uma hipótese científica, que sempre vai *muito além da simples enunciação de um facto;* desdenhou o problema da universalidade ou generalidade. Nisto, seguiu as pegadas dos primeiros positivistas, notadamente Comte, que escreveu (Cf. seus *Early Essays on Social Philosophy,* editados por H. D. Hutton, 1911, p. 223; ver F. A. von Hayek, *Economica,* VIII, 1941, p. 300): "A observação dos factos é a única base sólida do conhecimento humano... Uma proposição que não possa ser reduzida a uma simples enunciação de um facto, especial ou geral, não pode ter sentido real e inteligível." Comte, embora permanecendo sem perceber a gravidade do problema oculto por trás das simples palavras "facto geral", pelo menos *menciona* êsse problema, inserindo as palavras "especial ou geral". Se omitirmos essas palavras, então a frase se torna uma formulação muito clara e concisa do critério fundamental de sentido ou significação de Wittgenstein, tal como êle o formulou no *Tractatus* (tôdas as proposições são funções verdadeiras de proposições atômicas, a que são redutíveis; isto é, são retratos de factos atômicos), e como o expôs Schlick em 1931. — O critério de significação de Comte foi adotado por J. S. Mill.

Em suma: a teoria anti-metafísica da significação, no *Tractatus* de Wittgenstein, longe de ajudar a combater o dogmatismo metafísico, e a filosofia oracular, representa um dogmatismo reforçado, que escancara portas ao inimigo, a insensatez metafísica profundamente significativa, e lança fora, pelas mesmas portas, o melhor amigo, isto é, a hipótese científica.

52 — Parece que o irracionalismo, no sentido de uma doutrina ou credo que não propõe argumentos relacionados e discutíveis, mas antes propõe aforismos ou enunciados dogmáticos que devem ser "compreendidos" ou então abandonados, tenderá a tornar-se propriedade de um círculo esotérico dos iniciados. E, na verdade, êste prognóstico parece em parte confirmado por algumas publicações oriundas da escola de Wittgenstein. (Não desejo generalizar; por exemplo, tudo o que tenho visto da obra de F. Waismann é apresentado numa cadeia de argumentos racionais e extraordinàriamente claros, inteiramente libertos da atitude de "aceitar ou recusar".)

Algumas dessas publicações esotéricas parecem não ter problema sério; a mim, parecem ser sutis por amor á sutileza. É significativo que venham de uma escola que começou por denunciar a filosofia em razão da estéril sutileza de suas tentativas para tratar de pseudo-problemas.

Posso encerrar esta crítica manifestando resumidamente que não penso haver muita justificativa para combater a metafísica em geral, ou que de tal luta possa sair algo que valha a pena. É necessário resolver o problema da demarcação entre a ciência e a metafísica. Mas devemos reconhecer que muitos sistemas metafísicos nos levaram a importantes resultados científicos. Menciono apenas o sistema de Demócrito; e o de Schopenhauer, que é muito similar ao de Freud. E alguns dêles, por exemplo os de Platão, de Malebranche ou de Schopenhauer, são belas estruturas de pensamento. Ao mesmo tempo, porém, acredito que devamos combater aquêles sistemas metafísicos que tendam a enfeitiçar-nos e confundir-nos. Mas é claro que deveremos fazer o mesmo com relação aos sistemas não metafísicos e anti-metafísicos que exibirem essa perigosa tendência. E penso que não podemos fazer isso de uma pancada. Devemos antes ter o trabalho de analisar os sistemas com certa minúcia; devemos mostrar que compreendemos o que seu autor quis dizer, mas que o que êle quis dizer não vale o esfôrço de compreendê-lo. (É característico de todos êsses sistemas dogmáticos e especialmente dos sistemas esotéricos o facto de seus admiradores afirmarem, de todos os críticos, que "êles não compreendem"; mas tais admiradores esquecem que a compreensão apenas deve levar a acôrdo em caso de sentenças de conteúdo trivial. Em todos os outros casos, podemos compreender *e* discordar.)

53 — Cf. Schopenhauer, *Grandprobleme* (4.ª ed., 1890, p. 147). Comenta êle a "razão intelectualmente intuitiva que faz seus pronunciamentos da trípode do oráculo" (daí minha expressão "filosofia oracular") e continua: "Eis a origem daquêle método filosófico que entrou em cena imediatamente após Kant, aquêle método de mistificar e impor-se aos outros, de enganá-los e lançar-lhes areia aos olhos — o método do charlatanismo. Um dia essa era será proclamada pela história da filosofia como a *era da desonestidade."* (Segue-se então a passagem citada no texto). Com respeito á atitude irracionalista de *aceitar ou recusar,* cf. também texto de notas 39-40 ao cap. 24.

54 — A teoria da definição de Platão (cf. nota 27 ao cap. 3 e nota 23 ao cap. 5), que Aristóteles mais tarde desenvolveu e sistematizou, encontra principal oposição (1) da parte de Antístenes e (2) da escola de Isócrates, especialmente Teopompo.

(1) Simplício, uma de nossas melhores fontes sôbre essas questões muito discutíveis, apresenta Antístenes (*ad. Arist. Categ.,* p. 66b, 67b) como um adversário da teoria platônica das Formas ou Idéias e, de facto, de tôda a teoria do essencialismo e da intuição intelectual. "Posso ver um cavalo, Platão — conta-se que disse Antístenes —, mas não

posso ver sua *cavalidade*." (Argumento muito semelhante é atribuído por fonte menor, D. L., VI, 53, a Diógenes o Cínico, e não há razão para que êste também não o tenha utilizado.) Acho que podemos confiar em Simplício (que parece ter tido acesso a Teofrasto), considerando que o próprio testemunho de Aristóteles na *Metafísica* (especialmente em *Met.*, 1043b24) se encaixa bem nesse anti-essencialismo de Antístenes.

As duas passagens da *Metafísica* em que Aristóteles menciona a objeção de Antístenes a teoria essencialista das definições são muito interessantes. Na primeira (*Met.*, 1024b32) é-nos dito que Antístenes suscitou o ponto discutido na nota 44 (1) a êste capítulo, isto é, que não há meio de distinguir entre uma definição "verdadeira" e uma "falsa" (de "cachorro", p. ex.) de modo que duas definições aparentemente contraditórias só se referissem a duas essências diferentes, "cachorro 1" e "cachorro 2"; assim não haveria contradição e seria difìcilmente possível falar de sentenças falsas. "Antístenes — escreve Aristóteles a respeito dessa crítica — mostrou sua crueza proclamando que nada pode ser descrito a não ser por uma fórmula que lhe seja apropriada, uma fórmula para cada coisa, do que se segue que não pode haver contradição e, quase, que é impossível fazer um enunciado falso". (A passagem tem sido comumente interpretada como contendo a teoria positiva de Antístenes em vez de sua crítica á doutrina da definição. Mas essa interpretação esquece o contexto de Aristóteles. Tôda a passagem trata da possibilidade de definições falsas, isto é, precisamente o problema que dá origem, em vista da inadequabilidade da teoria da intuição intelectual, ás dificuldades descritas na nota 44 (1). E é claro do texto de Aristóteles que êle está incomodado com essas dificuldades, assim como pela atitude de Antístenes em relação a elas.) A segunda passagem (*Met.*, 1043b24) também concorda com a crítica das definições essencialistas desenvolvida no presente capítulo. Mostra que Antístenes atacou as definições essencialistas como inúteis, *como simplesmente substituindo uma história comprida por uma curta;* e mostra mais que Antístenes, muito sàbiamente, admitia que, embora fôsse inútil *definir,* é possível descrever ou *explicar* uma coisa referindo-se á semelhança que ela tenha com outra coisa já conhecida, ou, se fôr composta, explicando o que são suas partes. "Na verdade algo existe — escreve Aristóteles — nessa dificuldade que foi suscitada pelos seguidores de Antístenes e outros deseducados que tais. Dizem êles que aquilo que uma coisa é (ou "o que é" de uma coisa) não pode ser definido, pois a chamada definição, dizem, não passa de uma longa fórmula. Mas admitem que é possível explicar que espécie de coisa é, por exemplo, a prata, pois podemos dizer que é semelhante ao estanho". Desta doutrina seguir-se-ia, acrescenta Aristóteles, "que é possível dar uma definição e uma fórmula da espécie *composta* das coisas ou substâncias, quer sejam coisas sensíveis ou objetos de intuição intelectual; mas não de suas partes primárias..." (A seguir, Aristóteles divaga, tentando ligar êste argumento á sua doutrina de que uma fórmula definidora é *composta* de suas partes, gênero e diferença, que são relacionadas, e *unidas,* como matéria e forma.)

Tratei aqui desta questão porque parece que os inimigos de Antístenes, por exemplo, Aristóteles (cf. *Top.*, I, 104b21) apresentaram o que êle disse de modo tal que deixa a impressão de não ser isso uma crítica de Antístenes ao essencialismo, mas, antes, sua doutrina positiva. Essa impressão tornou-se possível misturando-a com outra doutrina provàvelmente sustentada por Antístenes; tenho em mente a simples doutrina de que devemos falar com simplicidade, apenas dando a cada têrmo um significado, e que desse modo podemos evitar tôdas as dificuldades cuja solução é tentada sem sucesso pela teoria das definições.

Tôdas estas questões, como antes mencionamos, são muito incertas, devido á escassez de nossos dados. Mas acho que Grote está provàvelmente certo ao caracterizar "êsse debate entre Antístenes e Platão" como "o primeiro protesto do Nominalismo contra a doutrina de um Realismo extremo" (ou, em nossa terminologia, de um essencialismo extremo). A posição de Grote pode ser assim defendida contra o ataque de Field (*Plato and His Contemporaries,* 167), segundo o qual "é inteiramente errado" descreve Antístenes como um nominalista.

Em apôio á minha interpretação de Antístenes posso mencionar que, contra a teoria escolástica das definições, argumentos muito semelhantes foram usados por Descartes (cf. *The Philosophical Works,* trad. de Haldane e Ross, 1911, vol. I, p. 317) e, menos claramente, por Locke (*Essay,* livro III, cap. III, § 11, a cap. IV, § 6; também cap. X, §§ 4 a 11; ver mais especialmente cap. IV, § 5). Tanto Descartes como Locke, porém, permaneceram essencialistas, particularmente o último; o essencialismo em si mesmo foi atacado por Hobbes (cf. nota 33 acima) e por Berkeley, que pode ser descrito como um dos primeiros a sustentar um *nominalismo metodológico,* inteiramente separado de seu nominalismo ontológico. (Para o papel de Descartes e Berkeley nesta questão, ver também nota 7 (2) ao cap. 25.)

(2) Dos outros críticos da teoria platônico-aristotélica da definição apenas menciono Teopompo (citado por Epicteto, II, 17, 4-10; ver Grote, *Platão,* I, 324). Acho inteiramente provável que, em contraposição á opinião geralmente aceita, o próprio Sócrates não teria apoiado a teoria da definição; o que êle parece ter combatido foi a solução simplesmente verbal de problemas éticos e suas chamadas tentativas de definir têrmos éticos, considerando seus resultados negativos, podem ser antes considerados como tentativas para destruir preconceitos verbalistas.

(3) Desejo acrescentar aqui que, apesar de tôda a minha crítica, estou plenamente disposto a admitir os méritos de Aristóteles. Êle é o fundador da lógica e, até os *Principia Mathematica,* tôda a lógica pode ser considerada uma elaboração e generalização dos inícios de Aristóteles. (Uma nova época na lógica em verdade começou, a meu ver, embora não com os chamados sistemas "não aristotélicos" ou "polivalentes", mas antes com a clara distinção entre "linguagem-objeto" e "meta-linguagem".) Além disso, Aristóteles tem o grande mérito de haver tentado domesticar o idealismo mediante sua judiciosa consideração que insiste em que só as coisas individuais são "reais" (e que suas "formas" e "matéria" são apenas aspectos ou abstrações.) * Esta própria consideração, contudo, é responsável pelo facto de que Aristóteles nem sequer tenta resolver o problema dos universais de Platão (ver notas 19 e 20 ao cap. 3 e texto), isto é, o problema de explicar por que razão certas coisas se assemelham entre si, e outras não. De facto, por que não poderia haver tantas essências aristotélicas diferentes nas coisas quantas coisas há? *

55 — A influência do platonismo judáico, especialmente sôbre o Evangelho de São João, é clara; e embora essa influência fôsse provàvelmente menos notável nos Evangelhos anteriores, não quero dizer que esteja completamente ausente. Mas isso não impede que os Evangelhos exibam uma tendência claramente anti-intelectualista e anti-filosofizante. Não só evitam apelar para a especulação filosófica como são definidamente contra o escolismo e a dialéctica, por exemplo, os dos "escribas"; e escolismo significa, neste período, a interpretação das escrituras num sentido filosófico e dialéctico e especialmente no sentido dos neoplatônicos.

56 — O problema do nacionalismo e a superação do tribalismo regional judeu pelo internacionalismo desempenham parte importantís-

sima na história primitiva da cristandade; os ecos dessas lutas podem ser achados nos *Atos dos Apóstolos* (esp. 10, 15 sgs.; 11, 1-18; ver também *S. Mateus,* 3, 9, e as discussões contra os tabus alimentares tribais em *Atos,* 10, 10-15). É interessante notar que êsse problema surja conjuntamente com o problema social da riqueza e da pobreza, e com o da escravidão; ver *Gálatas,* 3, 28; e especialmente *Atos,* 5, 1-11, onde a retenção da propriedade privada é classificada como pecado mortal.

A sobrevivência, nos "ghettos" da Europa oriental, até 1914 e mesmo depois, de formas detidas e petrificadas de tribalismo judáico, é muito interessante. (Cf. o modo por que as tribus escocesas tentam aferrar-se á sua vida tribal).

57 — A citação é de Toynbee, A Study of History, vol. IV, p. 202; a passagem trata dos motivos para a perseguição dos cristãos pelos governantes romanos, que eram costumeiramente muito tolerantes em matéria religiosa. "O elemento do Cristianismo — escreve Toynbee — que era intolerável ao Govêrno Imperial consistia na recusa dos cristãos a aceitarem a exigência governamental de ter o direito a compelir seus súditos a agirem contra a sua consciência... Longe de impedir a propagação do Cristianismo, o martírio demonstrou ser o mais eficiente agente de conversões..."

58 — Para a Anti-Igreja Neo-Platônica de Juliano, com sua hierarquia platonizada, e sua luta contra os "ateus", isto é, o Cristianismo, cf., por exemplo, Toynbee, ob. cit., vol. V, 565 e 584; posso citar uma passagem de J. Geffken (citado por Toynbee, loc. cit.): "Com Iâmblico (filósofo pagão e místico-numérico, fundador da escola neoplatônica síria, que viveu pelo ano 300 de nossa era) a experiência religiosa individual... é eliminada. Seu lugar é tomado por uma igreja mística com sacramentos, por um escrupuloso rigor no cumprimento das formas do culto, por um ritual intimamente aparentado á magia e por um clero... As idéias de Juliano sôbre a elevação do sacerdócio reproduzem... exatamente o ponto de vista de Iâmblico, cujo zêlo pelos sacerdotes, pelos detalhes das formas de culto e por uma sistemática doutrina ortodoxa prepararam o terreno para a construção de uma igreja pagã". Podemos reconhecer nesses princípios dos platônicos e de Juliano o desenvolvimento da tendência autenticamente platônica (e talvez também judáica; cf. nota 56 a êste capítulo) para resistir á religião revolucionária da consciência individual e do humanitarismo, detendo tôda mudança e introduzindo uma rígida doutrina preservada de qualquer impureza por uma casta de sacerdotes filósofos e mediante a proteção de tabus inflexíveis. (Cf. o texto de notas 14 e 18-23 ao cap. 7 e cap. 8, especialmente texto de nota 34.) Com a perseguição de Justiniano aos não-cristãos e herejes e sua supressão da filosofia, em 529, os papéis se invertem. É agora o Cristianismo que adota métodos totalitários e o contrôle da consciência pela violência. Começam os tempos obscuros.

59 — Para a advertência de Toynbee contra uma interpretação do surgimento do Cristianismo no sentido do conselho de Pareto (para êste, ver notas 65 ao cap. 10 e 1 ao cap. 13), ver, p. ex., *A. Study of History,* V, 709.

60 — Sôbre a cínica doutrina de Crítias, de Platão e de Aristóteles de que a religião é o ópio do povo, cf. notas 5 a 18 (esp. 15 e 18) ao cap. 8. (Ver também Aristóteles, *Top.,* I, 2, 101a30 sgs.). Sôbre exemplos posteriores (Políbio e Estrabão), ver, p. ex., Toynbee, ob. cit., V, 646 sg., 561. Toynbee cita de Políbio (*Historiae,* VI, 56): "O ponto em que a constituição romana supera nitidamente as demais

é, ao meu ver, o tratamento da religião... Os romanos conseguiram forjar o principal elo de sua ordem social... extraindo-o da superstição", etc. E cita êle de Estrabão: "Gente da ralé... não pode ser induzida a atender ao apêlo da Razão Filosófica... Ao lidar com gente dessa espécie, nada se consegue sem a superstição", etc. Em vista dessa longa série de filósofos platonizados que ensinam que a religião é "ópio para o povo" não consigo ver como a imputação de motivos semelhantes a Constantino possa ser dita *anacrônica.*

Pode-se mencionar ser de um formidável adversário que Toynbee diz, por implicação, carecer de senso histórico: Lord Acton. Pois êle escreve (Cf. sua *History of Freddom,* 1909, p. 30 sg., grifos meus) com referência ás relações de Constantino com os cristãos: "Constatino, adotando-lhe a fé, não pretendeu abandonar o esquema político de seu predecessor nem renunciar á fascinação da autoridade arbitrária, *mas reforçar seu trono com o apôio de uma religião* que assombrara o mundo por sua capacidade de resistência..."

61 — Admiro as catedrais medievais tanto quanto qualquer outra pessoa e estou perfeitamente disposto a reconhecer a grandeza e a singularidade do artesanato medieval. Mas creio que o esteticismo nunca deve ser usado como argumento contra o humanitarismo.

O louvor á Idade Média parece começar com o movimento romântico na Alemanha e tornou-se moda com o renascimento dêsse movimento romântico a que infelizmente estamos assistindo em nosso tempo. É, sem dúvida, um movimento anti-racionalista; será discutido de outro ponto de vista no cap. 24.

As duas atitudes para com a Idade Média, o racionalismo e o anti-racionalismo, correspondem a duas *interpretações da "história"* (cf. cap. 25).

(1) A interpretação racionalista da história encara com simpatia e esperança aquêles períodos em que o homem tentava olhar racionalmente os negócios humanos. Vê na Grande Geração e especialmente em Sócrates, e no Cristianismo primitivo (até Constantino), na Renascença e no período do Iluminismo, e na ciência moderna, partes de um movimento muitas vêzes interrompido, os esforços dos homens para se libertarem, para romper a jaula da sociedade fechada e formar uma sociedade aberta. Tem a consciência de que êsse movimento não representa uma "lei do progresso" ou qualquer coisa de tal tipo, mas depende exclusivamente de nós e deve desaparecer se não o defendermos de seus antagonistas, assim como na negligência e da indolência. Essa interpretação vê, nos períodos intervenientes, eras de obscurantismo, com suas autoridades platonizadas, suas hierarquias sacerdotais e tribalísticas ordens de cavalaria.

Uma formulação clássica dessa interpretação foi feita por Lord Acton (ob. cit., p. 1; grifos meus). "A liberdade — escreve êle —, juntamente com a religião, tem sido motivo de atos bons e pretexto comum de crimes, desde que se semeou em Atenas a semente, há dois mil e quinhentos e sessenta anos... Em cada época seu progresso tem sido dificultado por seus inimigos naturais, pela ignorância e a superstição, pela volúpia da conquista e pelo amor á facilidade, pelo anseio que o forte tem de fôrça e pelo anseio que o pobre tem de alimentação. Durante longos intervalos, foi completamente paralisada. Nenhum obstáculo tem sido tão constante e tão difícil de transpor quanto a incerteza e a confusão relativas á natureza da verdadeira liberdade. *Se interêsses hostis lhe causaram muito dano, as falsas idéias causaram ainda mais.*"

É estranho ver quão forte sensação de treva predominava nas épocas obscuras. Sua ciência e sua filosofia são ambas obsecadas pelo sentimento de que *a verdade fôra um dia conhecida e se perdera.* Isso se manifesta na crença, no segrêdo perdido da antiga pedra filosofal e da antiga sabedoria astrológica, não menos do que na crença de que uma idéia não pode ter qualquer valor se fôr nova e que qualquer idéia necessita do apôio de antiga autoridade (Aristóteles e a Bíblia). Mas os homens que sentiam que a chave secreta da sabedoria se perdera no passado estavam certos. Pois essa chave é a fé na razão e a liberdade. É a livre competição de pensamento, que não pode existir sem liberdade de pensamento.

(2) A outra interpretação concorda com Toynbee ao ver, no racionalismo grego assim como no moderno (desde a Renascença) uma *aberração* do caminho da fé. "Ao parecer dêste autor — escreve Toynbee (*A Study of History,* V, 6 sg. nota; grifos meus) — o elemento comum de racionalismo que se pode discernir na Civilização Helênica e na Ocidental não é tão distintivo que separe essas duas sociedades de tôdas as outras representantes da espécie... Se encararmos o elemento cristão de nossa Civilização Ocidental como sendo a sua essência, então nossa reversão ao Helenismo deve ser considerado *não como um cumprimento das potencialidades da Cristandade Ocidental, mas como uma aberração do caminho apropriado ao crescimento ocidental — de facto, um passo em falso, que agora pode ou não ser possível acertar.*"

Em contraposição a Toynbee, não duvido um minuto de que seja possível acertar êsse passo e retornar á jaula, ás opressões, ás superstições e pestilências da Idade Média. Mas acredito que seria muito melhor não o fazermos. E afirmo que o que devemos fazer só depende de nossa própria decisão e não do essencialismo historicista; não, como sustenta Toynbee (ver também nota 49 (2) a êste capítulo) da "questão de qual possa ser o caráter essencial da Civilização Ocidental".

(As passagens aqui citadas de Toynbee são partes de sua resposta a uma carta do Dr. E. Bevan; e a carta de Bevan, isto é, a primeira de suas duas cartas citadas por Toynbee, parece-me apresentar, de muito deveras muito claró, o que chamo interpretação racionalista.)

62 — As citações são de H. Zinsser, *Rats, Lice and History* (1937), p. 80 e 83; grifos meus.

Com referência á minha observação no texto, no fim dêste capítulo, de que a ciência e a moral de Demócrito ainda vivem conosco, posso mencionar que uma direta conexão histórica leva de Demócrito e Epicuro, através de Lucrécio, não só a Gassendi, mas indubitàvelmente também a Locke. "Átomos e o vácuo" é a frase característica cuja presença sempre revela a influência dessa tradição; e, em regra, a filosofia natural dos "átomos e do vácuo" anda a par da filosofia moral de um hedonismo ou utilitarismo altruistas. Com relação ao hedonismo e ao utilitarismo, creio que é realmente necessário substituir seu princípio *"levar ao máximo o prazer"* por um que provàvelmente concorda mais com as concepções originais de Demócrito e Epicuro, mais modesto e muito mais premente: *"levar ao mínimo a dor!"* Acredito (cf. cap. 9, 24 e 25) que não só é impossível como muito perigoso tentar levar ao máximo o prazer do povo, ou sua felicidade, pois tal tentativa acaba por levar ao totalitarismo. Mas há pouca dúvida de que a maioria dos seguidores de Demócrito (até Bertrand Russell, que ainda se interessa por átomos, geometria e hedonismo) não discutiria a reformulação sugerida de seu princípio do prazer.

NOTAS AO CAPÍTULO 12

Nota Geral a êste Capítulo: Sempre que possível, refiro-me nestas notas ás *Selections,* isto é, *Hegel: Selections,* editadas por J. Loewenberg, 1929. (De *The Modern Student's Library of Philosophy*). Esta seleção excelente e fàcilmente accessível contém grande número das passagens mais características de Hegel, de modo que foi possível, em muitos casos, escolher dela as citações. Serão as citações das *Selections,* porém, acompanhadas de referências aos textos originais. Onde possível, referi-me a "W. W.", isto é, a *Hegel's Saemtliche Werke, herausgegaben von H. Glockner, Stuttgart* (de 1927 em diante). Uma importante versão da *Enciclopedia,* entretanto, que não está incluída em W. W., é citada como *Encycl. 1870,* isto é, G. W. F. Hegel, *Enclyclopaedie, herausgegeben von K. Rosenkranz,* Berlim, 1870. Passagens da *Philosophy of Law* (ou *Philosophy of Right*) são citados pelos números dos parágrafos e a letra L indica que a passagem é das notas acrescentadas por Gans em sua edição de 1833. Nem sempre adotei as palavras dos tradutores.

1 — Em sua Dissertação Inaugural, *De Orbitis Planetarum,* 1801. (O asteróide Ceres fôra descoberto a 1.º de janeiro de 1801).

2 — Demócrito, fragm., 118 (D 2); cf. texto de nota 29 ao cap. 10.

3 — Schopenhauer, *Grundprobleme* (4.ª ed., 1890), 147; cf. nota 35 ao cap. 11.

4 — Tôda a *Filosofia da Natureza* está saturada de definições dêsse tipo. H. Stafford Hatfield, p. ex., traduz assim a definição que Hegel dá do calor (cf. sua tradução de Bavinsk, *The Anatomy of Modern Science,* p. 30): "O calor é a auto-restauração da matéria em seu amorfismo, sua liquidez o triunfo de sua homogeneidade abstrata sôbre a definidade espe ífica, sua continuidade abstrata, puramente auto-existente, como negação de negação, é aqui posta em atividade." Semelhante, p. ex., é a definição que Hegel dá a eletricidade.

Para a citação seguinte, ver Hegel, *Briefe,* I, 373, citado por Wallace, *The Logic of Hegel* (trad. p. XIV sg., grifos meus).

5 — Cf. Falkenber, *History of Modern Philosophy* (6.ª ed. alemã, 1908, 612; cf. trad. inglêsa por Armstrong, 1895, 632).

6 — Tenho em mente as várias filosofias de "evolução", ou "progresso", ou "emergência", tais como as de H. Bergson, S. Alexander, do marechal Smuts ou de A. N. Whitehead.

7 — A passagem é citada e analisada na nota 43 (2) a êste capítulo.

8 — Para as oito citações dêste parágrafo, cf. *Selections,* p. 389 (= WW, VI, 71), 447, 443, 446 (três citações); 388 (duas citações) (= WW, XI, 70). As passagens são de *The Philosophy of Law* (§ 272L, 258L, 269L, 270L); e a primeira e a última são de *Philosophy of History.*

Sôbre o holismo de Hegel e sua teoria orgânica do estado, ver, p. ex., sua referência a Menenio Agripa (*Livio,* II, 32; para crítica, ver nota 7 ao cap. 10) na *Phil. of Law,* § 269L; e sua clássica formulação da oposição entre a fôrça de um corpo organizado e a debilidade do "montão ou agregado de unidades atômicas", no fim do § 290L (cf. também nota 70 a êste capítulo).

Dois outros pontos muito importantes em que Hegel adota o ensinamento político de Platão são: (1) a teoria do Um, dos Poucos e dos Muitos; ver, p. ex., ob. cit., § 273: o monarca é *uma* pessoa; os *poucos* entram em cena com o executivo; e os *muitos...* com o legis-

lativo; também a referência é aos "muitos" em § 301, etc. (2) A teoria da oposição entre conhecimento e opinião (cf. a discussão de ob. cit., § 270, sôbre *liberdade de pensamento;* no texto entre notas 37 e 38 dêste capítulo), que Hegel usa para caracterizar a opinião pública como a "opinião dos muitos" ou mesmo como o "capricho dos muitos"; cf. ob. cit., § 316 sgs. e nota 76 a êste capítulo.

Sôbre a interessante crítica de Hegel a Platão e a torção ainda mais interessante que êle imprime á sua própria crítica cf. nota 43 (2) a êste cap.

9 — Para estas observações, cf. esp. cap. 25.

10 — Cf. *Selections,* XII (J. Lowenberg na introdução ás *Sel.*).

11 — Penso não só em seus predecessores filosóficos imediatos (Herder, Fichte, Schlegel, Schelling e especialmente Schleiermacher), ou em suas fontes antigas (Heráclito, Platão, Aristóteles), mas especialmente em Rousseau, Spinoza, Montesquieu, Herder, Burke (cf. secção IV dêste cap) e no poeta Schiller. A dívida de Hegel para com Rousseau, Montesquieu (cf. *O Espírito das Leis,* XIX, 4 sg.) e Herder por seu *Espírito da Nação* é evidente. Suas relações com Spinoza são de caráter diferente. Êle adota, ou melhor, adapta, duas importantes idéias do determinista Spinoza. A primeira é a de que não há liberdade senão no reconhecimento racional da necessidade de tôdas as coisas e no poder que a razão, por meio dêsse reconhecimento, pode exercer sôbre as paixões. Hegel desenvolve essa idéia levando-a á identificação da razão (ou "Espírito") com a liberdade e ao ensinamento de que de a liberdade é a verdade da necessidade. (*Sel.,* 213, *Encycl. 1870,* p. 154). A segunda idéia é a do estranho positivismo moral de Spinoza, a doutrina de que o direito é a fôrça, teoria que se esforçou por empregar para combater o que êle chamava tirania, isto é, a tentativa de deter poder além dos limites do efetivo poder de alguém. Sendo a liberdade de pensamento a principal preocupação de Spinoza, ensinou êle que é impossível a um governante forçar os pensamentos dos homens (pois os pensamentos são livres) e que a tentativa de realizar o impossível é tirânica. Sôbre esta doutrina baseou seu apôio ao poder do estado secular (que ingênuamente esperava não restringiria a liberdade de pensamento) em oposição á igreja. Hegel também apoiou o estado contra a igreja e prestou serviço de bôca á exigência de liberdade de pensamento, cuja grande significação política êle compreendia (cf. o prefácio á *Phil. of Law*); mas, ao mesmo tempo, perverteu essa idéia, proclamando que o estado deve decidir o que é verdadeiro e falso e pode suprimir o que julgar falso (ver a discussão de *Phil. of Law,* § 270, no texto dêste capítulo entre notas 37 e 38). De Schiller, Hegel tomou (incidentalmente, sem menção ou mesmo indicação de que estava citando) a famosa frase: "A história do mundo é o Tribunal de Justiça do Mundo". Mas essa frase (no fim do § 340 de *Phil. of Law;* cf. texto de nota 26) implica muito da filosofia política historicista de Hegel; não só sua adoração do sucesso e, assim, do poder, mas também seu positivismo moral peculiar e sua teoria da razoabilidade da história.

Ainda permanece aberta a questão de saber se Hegel foi influenciado por Vico. (A trad. alemã da *Nova Ciência* foi publicada em 1822.)

12 — Schopenhauer era um ardente admirador não só de Platão como de Heráclito. Acreditava que a massa enche os ventres como as bêstas; adotou a frase de Bias: "todos os homens são malvados", como divisa e acreditava que uma aristocracia platônica fôsse o melhor govêrno. Ao mesmo tempo, odiava o nacionalismo e em especial o nacionalismo germânico. Era um cosmopolita. As expressões quase

repulsivas de seu temor e ódio aos revolucionários de 1848 talvez em parte se possam explicar pela apreensão a temer sua independência sob "governos de populacho" e em parte também por seu ódio á ideologia nacionalista do movimento.

13 — Sôbre a sugestão desta legenda (tirada de *Cimbelina,* ato V, cena 4) que Schopenhauer faz, ver sua *Vontade na Natureza* (4.ª ed., 1878), pág. 7. As duas citações seguintes são de suas *Obras* (2.ª ed. inglêsa, 1888), vol. V, 103 sg. e vol. II, pág. XVII sg. (isto é, o Prefácio á segunda edição de *O Mundo como Vontade e Idéia;* grifos meus). Creio que quem quer que haja estudado Schopenhauer deve sentir-se impressionado com sua sinceridade e veracidade. Cf. também o julgamento de Kierkegaard, citado no texto de notas 19-20 do cap. 25.

14 — A primeira publicação de Schwegler (1839) foi um ensaio em memória de Hegel. A citação é de sua *History of Philosophy,* trad. inglêsa de H. Stirling, VII ed., pág. 322.

15 — "Aos leitores inglêses, Hegel foi primeiramente apresentado, na poderosa enunciação de seus princípios, pelo Dr. Hutchinson Stirling", escreve E. Caird (*Hegel,* 1935, Prefácio, pág. VI); isso pode mostrar que Stirling era levado inteiramente a sério. A citação seguinte é das *Anotações* de Stirling á *História* de Schwegler, pg. 429. Observe-se que a epígrafe do presente capítulo é extraída da pág. 441 da mesma obra.

16 — Stirling escreve (ob. cit., 441): "O mais importante para Hegel, em última instância, era ser um bom cidadão e, a seus olhos, quem o era não precisava votar-se á filosofia. Assim diz êle a um M. Duboc, que lhe escrevera sôbre dificuldades com seu sistema filosófico, que, como bom chefe de casa e pai de família, dotado de uma fé firme, êle ia bastante bem e podia considerar tudo mais, como por exemplo a filosofia, como um luxo intelectual". Assim, de acôrdo com Stirling, *Hegel não se interessava em esclarecer as dificuldades de seu sistema, mas simplesmente em converter "maus" cidadãos em "bons".*

17 — A citação seguinte é de Stirling, ob. cit., 444 sg. Stirling continua a última sentença citada no texto: "Muito lucrei de Hegel e sempre reconhecerei agradecidamente quanto, mas minha posição em relação a êle tem sido simplesmente a de quem, tornando inteligível o ininteligível, presta um serviço ao público." E êle termina o parágrafo dizendo: "Concebo meu alvo geral... como idêntico ao de Hegel... a saber, o de um filósofo cristão".

18 — Cf., p. ex., *A Textbook of Marxist Philosophy.*

19 — Tiro esta passagem do interessantíssimo estudo *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia,* 1806-1815, por E. N. Anderson (1939), p. 270. A análise de Anderson critica o nacionalismo e deixa claro seu elemento neurótico e histérico (cf., p. ex., pág. 6 e sg.). Não posso, contudo, concordar inteiramente com sua atitude. Levado talvez pelo desejo de objetividade do historiador, parece-me que êle toma demasiado a sério o movimento nacionalista. Mais particularmente, não posso concordar com sua condenação do rei Frederico Guilherme por não compreender o movimento nacionalista. "Frederico Guilherme carecia de capacidade para apreciar a grandeza", diz Anderson na pág. 271, "quer num ideal ou numa ação. O curso do nacionalismo, que a literatura e a filosofia germânicas em ascensão abriram tão brilhantemente para outros, permaneceu fechado para êle." No entanto, o melhor da literatura e da filosofia alemãs era anti-nacionalista; tanto Kant como Schopenhauer eram anti-nacionalistas e mesmo Goethe se manteve a prudente distância do movimento; e não se justifica exigir de alguém, muito menos de um elemento simples, ingênuo e conservador como o rei, que se entusiasmasse pelo palavrório de Fichte. Muitos

concordarão plenamente com o julgamento do rei, ao falar (loc. cit.) em "algarávia excêntrica e popular". Embora eu concorde em que o conservadorismo do rei era pouco feliz, sinto o maior respeito por sua simplicidade e por sua resistência á onda da histeria nacionalista.

20 — Cf. *Sel.*, XI (J. Loewenber, na Introdução).

21 — Cf. notas 19 ao cap. 5 e 18 ao cap. 11 e texto.

22 — Para esta citação, ver *Sel.*, 103 (= WW III, 116); para a seguinte, ver *Sel.*, 130 (= G. W. F. Hegel, *Werke*, Berlim e Leipzig, 1832-1887, vol. VI, 224). Para a última citação no parágrafo, ver *Sel.*, 131 (= *Werke*, 1832-87, vol. VI, 224-5).

23 — Cf. *Sel.*, 103 (= WW, III, 103).

24 — Cf. *Sel.*, 128 (= WW, III, 141).

25 — Estou aludindo a Bergson e especialmente a sua *Evolução Criadora* (trad. inglêsa, por A. Mitchell, 1913). Parece que o caráter hegeliano dessa obra não é suficientemente reconhecido e, na verdade, a lucidez de Bergson e a bem arrazoada apresentação de seu pensamento às vêzes torna difícil verificar quanto sua filosofia depende de Hegel. Mas se considerarmos, por exemplo, que Bergson ensina que *a essência é mudança*, ou se lermos passagens como a seguinte, pouca dúvida pode permanecer.

"Também o progresso é essencial para a reflexão — escreve Bergson. — Se a nossa análise é correta, então é a consciência, ou antes a super-consciência, que está na origem da vida... A consciência corresponde exatamente á capacidade de escolha do ente vivo; co-estende-se á orla de ação possível que rodeia a ação real; *consciência é sinônimo* de invenção e *de liberdade*" (Os grifos são meus). A identificação da consciência (ou Espírito) com a liberdade é a versão hegeliana de Spinoza. E isto vai ao ponto de haver teorias, em Hegel, que me sinto inclinadas a descrever como "inequivocamente bergsonianas"; por exemplo: "A própria essência do Espírito é atividade; realiza-lhe a potencialidade; transforma-o em sua própria ação, sua própria obra"... (*Sel.* 435 = WW, XI, 113).

26 — Cf. notas 21 a 24 ao cap. 11 e texto. Outra passagem característica é esta (cf. *Sel.*, 409 = WW, XI, 89): "O princípio de Desenvolvimento envolve também a existência de um germe latente do ser — uma capacidade ou potencialidade que luta para realizar-se". — Sôbre a citação mais adiante no parágrafo, ver *Sel.*, 468 (I. é, *Phil. of Law*, § 340; ver também nota 11 acima).

27 — Considerando, por outro lado, que mais de uma vez se tem aclamado ruidosamente como original um hegelianismo de segunda mão, isto é, um fichteísmo ou aristotelismo de terceira ou quarta mão, talvez seja demasiado severo dizer que Hegel não foi original. (Mas cf. nota 11).

28 — Cf. Kant, *Crítica da Razão Pura* (2.ª ed. ingl., p. 514 alto); ver também pág. 518 (fim da secção 5); sôbre a epígrafe de minha Introdução, ver a carta de Kant a Mendelssohn, de 8 de abril de 1776.

29 — Cf. nota 53 ao cap. 11 e texto.

30 — Talvez seja razoável admitir que aquilo costumeiramente chamado "espírito de um idioma" é em grande medida a *norma tradicional de clareza* introduzida pelos grandes escritores dêsse idioma em particular. Existem algumas outras normas tradicionais em todo idioma, que não a clareza; por exemplo, as da simplicidade, da ornamentação, da brevidade, etc.; mas o padrão de clareza é talvez o mais importante de todos; é uma herança cultural que deve ser carinhosamente conservada. A linguagem é uma das instituições de maior importância na vida social e sua clareza é uma condição para que funcione como meio

de comunicação racional. Seu uso para a comunicação de emoções é muito menos importante, pois podemos comunicar muita coisa de nossas emoções sem dizer uma palavra.

* Pode interessar dizer que Hegel, que aprendera algo de Burke a respeito da importância do crescimento histórico das tradições, muito de facto fêz para destruir a tradição intelectual que Kant fundara, tanto por sua doutrina da "astúcia da razão" que se revela na paixão (ver notas 82, 84 e texto) como pelo seu método habitual de argumentar. Mas êle ainda fêz mais. Por seu relativismo histórico — por sua teoria de que a verdade é relativa, dependente do espírito da época — ajudou a destruir a tradição da busca da verdade e do respeito á verdade. Ver também a secção VI dêste cap. e meu artigo "*Towards a rational theory of Tradition*" (no *Rationalist Annual*, 1949.)

31 — Tentativas para refutar a Dialética de Kant (sua doutrina das Antinomias) parecem ser muito raras. Críticas sérias procurando esclarecer e reformular argumentos de Kant podem ser encontradas em *O Mundo como Vontade e Idéia*, de Schopenhauer, e em *New or Anthropological Critique of Reason*, de J. F. Fries, 2.ª ed. alemã, 1828, p. XXIV sgs. Tentei reinterpretar o argumento de Kant, do ponto de vista de que êle viu com justeza que a simples especulação não pode estabelecer coisa alguma onde a experiência não nos possa ajudar a ceifar as teorias falsas. (Cf. *Mind*, 49, 417. No mesmo volume de *Mind*, p. 204 sgs., há cuidadosa e interessante crítica do argumento de Kant por M. Fried.) Quanto a uma tentativa para tornar inteligível a teoria dialéctica da razão de Hegel (seu "espírito objetivo"), ver a análise do aspecto social ou inter-pessoal do método científico no cap. 25 e a interpretação correspondente de "razão" no cap. 24.

32 — Pormenorizada justificativa desta assertiva pode ser encontrada em meu artigo "Que é Dialéctica?" (*Mind*, 49, 1940, p. 403 sgs.; ver especialmente a última frase, na pág. 410). Ver também outra explanação sob o título *Are Contradictions Embracing?* (* Isto apareceu depois em *Mind*, 52, 1943, pág. 47 sgs. Depois de havê-lo escrito, recebi a *Introduction to Semantics*, de Carnap, 1942, onde êle apresenta o têrmo "compreensivo", que me parece preferível a "abrangente". Ver especialmente § 30 do livro de Carnap. *)

Em *Que é Dialéctica?* trato de numerosos problemas que apenas são resvalados no presente livro, especialmente a transição de Kant a Hegel, a dialéctica de Hegel e sua teoria da identidade. Embora algumas afirmações do referido artigo sejam repetidas aqui, as duas apresentações do problema são complementares, no que têm de principal. Cf. também notas próximas até 36.

33 — Cf. *Sel.*, XXVIII (citação alemã; para citações semelhantes ver WW, IV, 618 e *Werke*, 1832-87, vol. VI, 259). Sôbre a idéia de um *dogmatismo reforçado* mencionada neste parágrafo, cf. *Que é Dialéctica?*, pág. 417; ver também nota 51 ao cap. 11.

34 — Cf. *Que é Dialéctica?* especialmente a partir da pág. 414, onde o problema "Como pode nossa mente apreender o mundo?" é apresentado, até a pág. 240.

35 — "Tudo quanto é real é uma Idéia", diz Hegel. Cf. *Sel.*, 103 (= WW, III, 116); e da perfeição da Idéia decorre o positivismo moral. Ver ainda *Sel.*, 388 (= WW, XI, 70), isto é, a última passagem citada no texto de nota 8; ver também § 6 da *Encycl.*, e o Prefácio, assim como § 270L, da *Phil. of Right.* — Não necessário explicar que o "Grande Ditador" mencionado no parágrafo anterior é uma alusão á película de Chaplin.

36 — Cf. *Sel.,* 103 (= WW, III, 116). Ver também *Sel.,* 128, § 107 (= WW, III, 142).

A filosofia da identidade de Hegel mostra, sem dúvida, a influência da teoria mística do conhecimento de Aristóteles, a doutrina da unidade do sujeito que conhece e do objeto conhecido. (Cf. notas 33 ao cap. 11, 59-70 ao cap. 10 e notas 4, 6, 29 a 32 e 59 ao cap. 24.)

A minhas observações no texto sôbre a filosofia da identidade de Hegel pode-se acrescentar que Hegel acreditava, com a maioria dos filósofos de seu tempo, que a lógica é a teoria de pensar ou raciocinar (ver *Que é Dialéctica?,* p. 418). Isto, juntamente com a filosofia da identidade, traz a consequência de ser a lógica considerada a teoria da razão, ou do pensamento, ou das Idéias ou noções, ou do Real. Da premissa ulterior de que o pensamento se desenvolve dialècticamente, pode Hegel deduzir que a razão, as Idéias ou noções, e o Real, se desenvolvem dialècticamente; e assim chega êle a *Lógica = Dialéctica* e a *Lógica = Teoria da Realidade.* Esta última doutrina é conhecida como o *panlogismo* de Hegel.

Por outro lado, Hegel deduz dessas premissas que as noções se desenvolvem dialècticamente, isto é, são capazes de uma espécie de auto-criação e auto-desenvolvimento a partir do nada. (Hegel começa êsse desenvolvimento com a Idéia do Sêr, que pressupõe o seu contrário, isto é, o Nada, e cria a transição do Nada para o Ser, isto é, o Tornar-se). Há dois motivos para essa tentativa de desenvolver noções a partir do nada. Um é a idéia errônea de que a filosofia deve começar sem quaisquer pressupostos (esta idéia foi recentemente afirmada por Husserl; é discutida no cap. 24; cf. nota 8 a êsse capítulo e texto). Isto leva Hegel a partir de "nada". O outro motivo é a esperança de dar uma justificativa e um desenvolvimento sistemático á Tábua de Categorias de Kant. Êste fizera a observação de que as duas primeiras categorias de cada grupo se opunham mutuamente e que a terceira era uma espécie de síntese das primeiras. Essa observação (e a influência de Fichte) levaram Hegel a esperar que podia extrair dialècticamente tôdas as categorias "do nada" e, portanto, justificar a "necessidade" de tôdas as categorias.

37 — Cf. *Sel.,* XVI (= *Werke,* 1832-87, VI, 153-4).

38 — Cf. Anderson, *Nationalism* etc., 294. — O rei prometeu a constituição a 22 de maio de 1815. — A história da "constituição" e do médico da côrte parece ter sido narrada como referência á maior parte dos príncipes da época (por exemplo, o imperador Francisco I, assim como seu sucessor Ferdinando I da Austria). — A citação a seguir é de *Sel.,* 246 sg. (= *Encycl.,* 1870, p. 437-8).

39 — Cf. *Sel.,* 248 sg. (= *Encycl.,* 1870, p. 437-8; grifos em parte meus).

40 — Cf. nota 25 ao cap. 11.

41 — Sôbre o *paradoxo da liberdade,* cf. nota 43 (1) a seguir; os quatro parágrafos do texto antes da nota 42 ao cap. 6; notas 4 e 6 ao cap. 7 e nota 7 ao cap. 24, e as passagens no texto. (Ver também nota 20 ao cap. 17). Sôbre a reformulação de Rousseau do paradoxo da liberdade, cf. *Contrato Social,* livri I, cap. VIII, parágrafo segundo. Para a solução de Kant, cf. nota 4 ao cap. 6. Hegel frequentemente alude a essa solução kantiana (cf. Kant, *Metafísica da Moral,* Introdução á Teoria do Direito, § C; *Works,* ed. por Cassirer, VII, p. 31), como p. ex., em sua *Phil. of Law,* § 29; e no § 270, onde, acompanhando Aristóteles e Burke (cf. nota 43 ao cap. 6 e texto), onde Hegel argumenta contra a teoria (devida a Licofronte e Kant) de que "a função específica do estado consiste na proteção da vida, da propriedade e dos caprichos de todos", como êle zombeteiramente diz.

Sôbre as duas citações no início e no fim dêste parágrafo, cf. *Sel.,* 248 sg. e 249 (= *Encycl.,* 1870, 439).

42 — Para as citações, cf. *Sel.,* 250 (= *Encycl.,* 1870, 440-41).

43 — (1) Para as citações seguintes, cf. *Sel.,* 251 (= *Encycl.,* 1870, 441), 251 sg. (primeira sentença do § 541 = *Encycl.,* 1870, 442) e 253 sg. (comêço do § 542, grifos em parte meus, = *Encycl.,* 1870, 443). Estas são as passagens da *Encycl.* A "passagem paralela" da *Phil. of Law* é: § 273 (último parágrafo) a § 281. As duas citações são do § 275 e do § 279, fim do primeiro parágrafo (grifos meus). Sôbre similar uso dúbio do paradoxo da liberdade, ver *Sel.,* 394 (= WW, XI, 76): "Se o princípio da consideração pela vontade individual fôr reconhecido como a única base da liberdade política... então *não teremos Constituição,* pròpriamente falando". Ver também *Sel.,* 400 sg. (= WW, XI, 80-81) e 499 (ver *Phil. of Law,* § 274).

O próprio Hegel sintetiza sua reviravolta (*Sel.,* 401 = WW, XI, 82): "Em uma etapa anterior da discussão, estabelecemos... *primeiro,* a Idéia da Liberdade como o alvo absoluto e final... *A seguir,* reconhecemos o Estado como o Todo moral e a Realidade da Liberdade..." Assim começamos com a liberdade e acabamos no estado totalitário. Dificilmente uma reviravolta poderia ser apresentada de modo mais cínico.

(2) Para outro exemplo de reviravolta dialéctica, isto é, *da razão para a paixão e a violência,* ver o fim de (g) na secção IV do presente capítulo (texto de nota 84). Particularmente interessante a êste respeito é a *crítica de Hegel a Platão.* (Ver também notas 7 e 8 acima e texto). Hegel, pagando tributo de bôca a todos os valores modernos e "cristãos", não só á liberdade, mas mesmo á "liberdade subjetiva" do indivíduo, critica o holismo ou coletivismo de Platão (*Phil. of Law,* § 187): "O princípio da auto-suficiente... personalidade do indivíduo, o princípio da liberdade subjetiva, tem seu direito negado por... Platão. Êsse princípio alvoreceu... na religião Cristã e... no Mundo Romano." Esta crítica é excelente e prova que Hegel sabia muito bem o que Platão queria; de fato, a opinião de Hegel sôbre o que leu em Platão concorda muito com a minha. Para o leitor inexperiente de Hegel, êsse trecho poderia mesmo provar a injustiça de rotular Hegel como um coletivista. Mas basta-nos passar ao § 70L da mesma obra a fim de ver que a mais radical expressão coletivista de Platão — "Sois criados em função do todo, e não o todo em função de vós" — é plenamente subscrita por Hegel, que escreve: "Nem é preciso dizer que uma pessoa singular é algo de subordinado e, como tal, deve dedicar-se ao todo ético", isto, é ao estado. É êste o "individualismo" de Hegel.

Mas por que, então, critica êle Platão? Por que acentua a importância da "liberdade subjetiva"? Os §§ 316 e 317 da *Phil. of Law* dão resposta a essas perguntas. Hegel está convencido de que as revoluções só podem ser evitadas concedendo-se ao povo, como uma espécie de válvula de segurança, certa pequena porção de liberdade, que não deve ir além de oportunidades sem relêvo de dar expansão a seus sentimentos. Assim é que escreve (ob. cit., §§ 316, 317L, grifos meus): "Em nossa época... o princípio da liberdade subjetiva é de grande importância e significação... Todos desejam participar das discussões e deliberações. Mas, uma vez que alguém haja falado, sua subjetividade foi satisfeita e *êle já recebeu o seu quinhão.* Em França, a liberdade de expressão demonstrou ser muito menos perigosa do que o silêncio imposto pela fôrça; com êste último... os homens têm de

engolir tudo, ao passo que, se tiverem a permissão de discutir, terão um escapamento e alguma satisfação, *e é mais fácil levar adiante dêsse modo qualquer coisa.*" Parece difícil ultrapassar o cinismo exibido nessa argumentação, em que Hegel expõe tão claramente o que sente com relação á "liberdade subjetiva" ou, como tão solenemente muitas vêzes a chama, "*o princípio do mundo moderno*".

Em suma, Hegel concorda completamente com Platão, exceto na crítica que lhe faz por não haver conseguido oferecer aos governados a ilusão da "liberdade subjetiva".

44 — É de espantar que êsses desprezíveis serviços tenham sido bem sucedidos e que mesmo pessoas sérias hajam sido enganadas pelo método dialéctico de Hegel. Como exemplo, pode-se mencionar que mesmo um batalhador tão crítico e esclarecido em prol da liberdade e da razão como C. E. Vaughan caiu vítima da hipocrisia de Hegel, ao expressar sua crença de que Hegel "acreditava na liberdade e no progresso, o que, *como o demonstrou o próprio Hegel,* é a... essência de seu credo". (Cf. C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy,* vol. II, 296, grifos meus). Deve-se admitir que Vaughan criticou em Hegel a "indevida inclinação para a ordem estabelecida" (pág. 178) e disse mesmo que Hegel "mais do que ninguém se achava disposto... a assegurar ao mundo que as mais retrógradas e opressivas instituições... deveriam... ser aceitas como indiscutìvelmente racionais" (p. 295). Contudo, confiou tanto na *demonstração do próprio Hegel* que tomou aspectos dessa espécie como meras "extravagâncias" (p. 295), como "deficiências que é fácil desculpar" (p. 182). Além disso, seu mais forte e perfeitamente justificado comentário, o de que Hegel "descobre a última palavra da sabedoria política, a pedra angular... da história, na Constituição Prussiana" (p. 182) não estava destinado a ser publicado sem um antídoto restaurando a confiança do leitor em Hegel, pois o editor dos *Studies* póstumos de Vaughan destrói a fôrça de seu comentário acrescentando uma nota de pé de página com referência a uma passagem de Hegel que supõe ser aquela a que Vaughan alude (êle não se refere á passagem citada aqui no texto de notas 47, 28 e 49) e na qual diz: "mas talvez a passagem dificilmente justifique o comentário..."

45 — Ver nota 36 a êste capítulo. Uma indicação dessa teoria dialéctica pode ser encontrada já na *Física* de Aristóteles, I, 5.

46 — Expresso minha grande dívida para com E. H. Gombrich, que me autorizou a adotar, nas principais idéias dêste parágrafo, as de sua excelente crítica sôbre minha consideração de Hegel (a mim comunicada em carta.)

Sôbre a concepção de Hegel de que "o Espírito Absoluto se manifesta na história do mundo", ver sua *Phil. of Law,* § 259L. Para sua identificação do "Espírito Absoluto" com o "Espírito do Mundo", ver, ob. cit., § 339L. Sôbre a concepção de que a perfeição é o objetivo da Providência e o ataque de Hegel á opinião (kantiana) de que o plano da Providência é inescrutável, ver ob. cit., § 343. (Para os interessantes contra-ataques de M. B. Foster, ver nota 19 ao cap. 25). Quanto ao uso, por Hegel, de silogismos (dialécticos) ver especialmente *Encycl.,* § 181 ("o silogismo é o racional, e tudo o que é racional"); § 198, onde o estado é descrito como uma tríade de silogismos; e §§ 575 a 577, onde todo o sistema de Hegel é apresentado como tal trindade de silogismo. De acôrdo com esta última passagem, podemos inferir que a "história" é o reino do "segundo silogismo" (§ 576); cf. *Sel.,* 309 sg. Para a primeira passagem (da secção III da Introdução á *Phil. of Hist.*) ver *Sel.,* 348 sg. — Para o trecho seguinte (da *Encycl.*) ver *Sel.,* 262 sg.

47 — Cf. *Sel.,* 442 (último parágrafo = WW, XI, 119-120). A última citação dêste parágrafo é do mesmo local.

Com relação aos três passos, cf. *Sel.,* 360, 362, 398 (= WW, XI, 44, 46, 79-80). Ver também Hegel, *Phil. of Hist.,* trad. de J. Sibree, 1857, citado da ed. de 1914, p. 110: "O Oriente sabia... apenas que *Um* é livre; o Mundo Grego e Romano, que *alguns* são livres; o Mundo Alemão sabe que *todos* são livres. A primeira forma política, portanto, que observamos na História é o *Despotismo;* a segunda, a *Democracia* e a *Aristocracia;* e a terceira, a *Monarquia.*"

(Para maior tratamento dos três passos, cf. ob. cit., p. 117, 260, 354.)

48 — Para as três citações seguintes, cf. Hegel, *Phil. of Hist.,* 429; *Sel.,* 358, 359 (= WW, XI, 43-44).

A apresentação do texto simplifica um tanto a questão, pois Hegel primeiramente divide (*Phil. of Hist.,* 356 sgs.) o Mundo Germânico em três períodos que êle descreve (p. 358) como os "Reinos do Pai, do Filho e do Espírito"; e o reino do Espírito é novamente subdividido nos três períodos que o texto menciona.

49 — Para as três passagens seguintes cf. *Phil. of Hist.,* 354, 476, 476-7.

50 — Ver especialmente texto de nota 75 a êste capítulo.

51 — Cf. esp. notas 48 a 50 ao cap. 8.

52 — Cf. Hegel, *Phil. of Hist.,* 418 (O tradutor os transforma em "escravos germanizados".

53 — Masaryk foi algumas vêzes qualificado "um rei filósofo". Mas certamente não era um governante da espécie de que Platão gostaria, pois era um democrata. Tinha interêsse por Platão, mas idealizava-o e interpretava-o democràticamente. Seu nacionalismo era em reação á opressão nacional e êle sempre lutou contra os excessos nacionalistas. Pode-se mencionar que sua primeira obra impressa em língua tcheca foi um artigo sôbre o patriotismo de Platão. (Cf. na biografia de Masaryk, por K. Capek, o capítulo sôbre seu período de estudante universitário). A Tchecoslováquia de Masaryk foi talvez um dos melhores e mais democráticos estados já existentes; mas, apesar de tudo isso, foi edificado sôbre o princípio do estado nacional, princípio que neste mundo é inaplicável. Uma federação internacional na bacia do Danúbio teria evitado muita coisa.

54 — Ver cap. 7. Para a citação de Rousseau, mais adiante neste parágrafo, cf. *Contrato Social,* livro I, cap. VII (fim do segundo parágrafo). Para a opinião de Hegel sôbre a doutrina da soberania do povo, ver o trecho do § 279 da *Phil. of Law* citado no texto de nota 61 dêste capítulo.

55 — Cf. Herder cit. por Zimmern, *Modern Political Doctrines* (1939,) p. 165 sg. (A passagem citada em meu texto não é característica do verbalismo ôco de Herder que Kant criticou.)

56 — Cf. nota 7 ao capítulo 9.

Para as duas citações de Kant, mais adiante neste parágrafo, cf. *Works,* ed. por E. Cassirer, vol. IV, p. 179 e p. 195.

57 — Cf. Fichte, *Briefwechsel* (ed. Schulz, 1925), II, p. 100. A carta é citada em parte por Anderson, *Nationalism* etc., p. 30 (Cf. também Hegemann, *Entlaryte* Geschichte, 2.ª ed., 1934, p. 118). — A citação seguinte é de Anderson, ob. cit., p. 34 sg. — Para a citação do parágrafo seguinte cf. ob. cit., p. 36 sgs.; grifos meus.

Pode-se notar que um sentimento originalmente anti-germânico é comum a muitos dos fundadores do nacionalismo alemão, o que mostra até que ponto o nacionalismo se baseia num senso de inferioridade. (Cf. notas 61 e 70 a êste cap.). Como exemplo, diz Anderson (ob.

cit., 79) a respeito de E. M. Arndt, mais tarde famoso nacionalista: "Quando Arndt viajou pela Europa em 1798-9, dizia-se sueco, pois, como êle próprio afirmava, o nome de alemão "tem mau cheiro no mundo"; mas, acrescentava caracteristicamente, não por culpa do povo comum." Hegemann insiste com razão (ob. cit., 118) que os líderes espirituais alemães da época voltavam-se especialmente contra o barbarismo da Prússia e cita Winckelmann, que disse: "Eu preferira ser um eunuco turco a ser um prussiano"; e Lessing, que disse: "A Prússia é a nação mais escrava da Europa"; e refere-se a Goethe, que esperava apaixonadamente que viesse socôrro da parte de Napoleão. E Hegemann, que é também autor de um livro contra Napoleão, aduz: "Napoleão era um déspota...; mas seja o que fôr que tenhamos a dizer contra êle, deve-se admitir que, por sua vitória em Iena, forçou o estado reacionário de Frederico a introduzir umas poucas reformas, que de muito vinham sendo adiadas."

Um interessante julgamento sôbre a Alemanha de 1800 pode ser encontrado na *Antropologia*, de Kant (1800), onde êle trata, não de todo sèriamente, de *características nacionais*. Kant escreve sôbre os alemães (*Obras*, vol. VIII, 213, 211, 212; grifos meus): "Seu lado mau é o impulso a imitar os outros e a *baixa opinião de si mesmos* com relação á sua própria originalidade...; e especialmente certa inclinação pedante a classificar-se esmeradamente em relação aos demais cidadãos, de acôrdo com um sistema de posições e prerrogativas. Nesse sistema de posições, são inesgotáveis na invenção de títulos e assim *se escravizam por pedantismo*... Dentre todos os povos civilizados o que mais fàcilmente e por mais tempo se submete ao govêrno sob que por acaso viva é o alemão e está êle mais afastado do que a qualquer outro de amar a mudança e de resistir á ordem estabelecida. Seu caráter é uma espécie de razão fleumática".

58 — Cf. as *Obras* de Kant, vol. VIII, 516. Kant, que imediatamente se prontificara a ajudar quando Fichte apelou para êle na qualidade de escritor desconhecido e em apuros, hesitou durante sete anos a desmascará-lo, embora de vários lados insistissem para que o fizesse, inclusive da parte do próprio Fichte, que se apresentava como o realizador da promessa de Kant. Por fim, Kant publicou sua *Explicação Pública com Respeito a Fichte*, como resposta a "um solene pedido feito por um crítico em nome do público" para que êle se manifestasse. Declarou que, a seu ver, "o sistema de Fichte era totalmente insustentável" e se negou a ter qualquer relação com uma filosofia que consistia de "sutilezas estéreis". E após rogar (como citamos no texto) que Deus nos proteja de nossos amigos, Kant prossegue dizendo: "Pois também pode haver ... amigos fraudulentos e pérfidos, que tramam nossa ruína, embora falem a linguagem da benevolência; nunca será pouco o cuidado para evitar as armadilhas que nos preparam". Se Kant, pessoa das mais equilibradas, benévola e consciente, se viu movido a dizer coisas dessas, então temos tôdas as razões para considerar com seriedade o seu julgamento. *Mas até hoje não vi qualquer história da filosofia que afirme claramente que, na opinião de Kant, Fichte era um impostor,* embora tenha visto muitas histórias da filosofia que tentam explicar, por exemplo, acusações de Schopenhauer com a insinuação de que êle era invejoso.

As acusações de Kant e Schopenhauer, porém, não são de modo algum isoladas. A. von Feuerbach (numa carta de 30 de janeiro de 1799; cf. *Obras* de Schopenhauer, vol. V, 102) expressava-se em têrmos tão fortes quanto Schopenhauer; Schiller chegou a opinião semelhante e o mesmo se deu com Goethe; e Nicolovius chamou Fichte "sicofanta e enganador" (Cf. também Hagemann, ob. cit., 119).

É espantoso ver que, graças a uma "conspiração do barulho", um homem como Fichte conseguisse falsificar os ensinamentos de seu "mestre", *apesar dos protestos de Kant e em vida do próprio Kant.* Isto aconteceu há apenas cem anos e pode ser verificado por quem quer que se dê ao trabalho de ler as cartas de Kant e de Fichte e as manifestações públicas de Kant; e mostra que minha teoria sôbre o falseamento das doutrinas de Sócrates por Platão de modo algum é tão fantástica como pode parecer aos platônicos. Sócrates, na época, estava morto e não deixara cartas. (Se não se tratasse de uma comparação que dá excessiva honra a Fichte e Hegel, poder-se-ia ser tentado a dizer: sem Platão, não haveria Aristóteles, nem, sem Fichte, Hegel.)

59 — Cf. Anderson, ob. cit., p. 13.

60 — Cf. Hegel, *Phil. of Hist.*, 465. Ver também *Phil. of Law,* § 258. Sôbre o conselho de Pareto ver nota 1 ao cap. 13.

61 — Cf. *Phil. of Law*, § 279; para a citação seguinte, ver *Sel.*, 256 sg. (= *Encycl.* 1870, 447.) Sôbre a referência de Hegel ao império germânico, cf. *Phil. of Hist.*, p. 475 (ver também nota 77 a êste cap.) — Sentimentos de inferioridade, especialmente com relação á Inglaterra, e hábeis apêlos a êsses sentimentos desempenham considerável parte na história do erguimento do nacionalismo; cf. também notas 57 e 70 a êste capítulo. Para outras passagens sôbre a Inglaterra, ver a nota seguinte e a nota 70 a êste capítulo, e o texto. (As palavras "artes e ciência" foram grifadas por mim.)

62 — A referência depreciativa de Hegel aos direitos simplesmente "formais", á liberdade meramente "formal", a uma constituição apenas "formal" etc. é interessante pois é a fonte dúbia da moderna crítica marxista ás democracias meramente "formais" que oferecem liberdade simplesmente "formal". Cf. nota 19 ao cap. 17 e o texto.

Algumas passagens características em que Hegel denuncia a liberdade meramente "formal", etc., podem ser aqui citadas. São tôdas extraidas da *Phil. of Hist.*: (pág. 471) "O liberalismo sustenta, contra tudo isso (isto é, a restauração "holista prussiana") o princípio atomista da preponderância das vontades individuais, afirmando que todo govêrno deve contra com a sanção explícita (do povo). Ao asseverar assim o *lado formal da Liberdade* — essa mera abstração — o partido em questão torna firmemente impossível estabelecer qualquer organização política"; (pg. 474): "A constituição da Inglaterra representa um conjunto de *meros direitos e privilégios particulares*... Em parte alguma há menos instituições caracterizadas pela liberdade real (em contraposição á meramente formal) do que na Inglaterra. Na questão dos direitos privados e da liberdade de posses elas apresentam incrível deficiência: prova bastante disso é-nos dada pelos direitos de primogenitura, que tornam necessário obter (por compra ou de outro modo) nomeações militares ou eclesiásticas para os rebentos mais novos da aristocracia". Ver, ainda, a análise da Declaração francêsa dos Direitos do Homem e dos princípios de Kant nas pág. 472 e sgs., com sua referência a "nada mais do que Vontade *formal*" e ao "princípio da Liberdade" que "continua sendo meramente formal"; e contraponha-se isso, por exemplo, ás observações da p. 354, onde se quer demonstrar que o Espírito alemão é liberdade "verdadeira" e "absoluta": "O Espírito Alemão é o espírito do Mundo novo. Seu alvo é a realização da Verdade absoluta como a ilimitada autodeterminação da Liberdade, dessa Liberdade que tem sua própria forma absoluta em si mesma, como seu conteúdo." Se eu tivesse de usar o têrmo "liberdade formal" em sentido depreciativo, então poderia aplicá-

lo á "liberdade subjetiva" de Hegel, tal como êle a tratou na *Phil. of Law*, § 317L (citado no final da nota 43).

63 — Cf. Anderson, *Nationalism* etc., p. 279. Para a referência de Hegel á Inglaterra (citada entre parênteses no fim dêste parágrafo) cf. *Sel.*, 263 (= *Encycl.*, 1870, p. 452); ver também nota 70 a êste capítulo.

64 — Esta citação é de *Phil. of Law*, § 331. Para as citações seguintes ver *Sel.*, 403 (= WW, XI, 84) e 267 sg. (*Encycl.* 1870, 455-56). Para a citação mais abaixo (ilustrando o positivismo jurídico), ver *Sel.*, 499 (i. é, *Phil. of Law*, § 274). Com a teoria da dominação do mundo conforme também a teoria da dominação e submissão e da escravidão, esboçada na nota 25 ao cap. 11 e texto. Sôbre a teoria dos espíritos, ou vontades, ou gênios nacionais que se afirmam na história, isto é, na história das guerras, ver texto de notas 69 e 77.

Em relação á *teoria histórica da nação*, cf. as seguintes observações de Renan (citado por A. Zimmern em *Modern Political Doctrines*, p. 190 sg.). "Esquecer e — aventurar-me-ei a dizer — adulterar a própria história é um fator essencial na criação de uma nação; dêsse modo, o progresso dos estudos históricos é muitas vêzes perigoso para uma nacionalidade... Ora, é da essência de uma nação que todos os indivíduos tenham muito em comum e, além disso, que todos hajam esquecido muitas coisas". Mal se acreditaria que Renan fôsse nacionalista; mas êle o é, ainda que do tipo democrático; e seu nacionalismo é tipicamente hegeliano, pois êle escreve (p. 202): "Uma nação é uma alma, um princípio espiritual".

65 — Haeckel não pode ser levado a sério, nem como filósofo, nem como cientista. Dizia-se êle num livre pensador, mas seu pensamento não era suficientemente independente para impedí-lo de exigir, em 1914, "os seguintes frutos da vitória: 1) emancipação da tirania britânica; 2) invasão da Inglaterra pirata por meio da esquadra e do exército almães; tomada de Londres; 3) repartição da Bélgica", e assim por diante, por certo tempo (Em *Das monistische Jahrhundert*, 1914, n. 31/32, pág. 65 sg. citada em *Thus Spake Germany*, 270). — O ensaio premiado de W. Schallmayer tem o título de *Heredity and Selection in the Life of the Nationas.*

66 — Sôbre o hegelianismo de Bergson cf. a nota 25 a êste capítulo. Para a caracterização que Shaw faz da religião da evolução criadora, cf. *Back to Methuselah*, a última secção do Prefácio ("Meu próprio papel no assunto"): "Á medida que se desenvolvia a concepção da Evolução Criadora, via eu que estávamos, por fim, ante uma fé que cumpria a condição primordial de tôdas as religiões que lograram dominar a humanidade, a saber, dever ser, antes de tudo e fundamentalmente, uma ciência de metabiologia."

67 — Cf. a excelente introdução de A. Zimmern a *Modern Political Doctrines*, p. XVIII. — Com relação ao totalitarismo platônico, cf. texto de nota 8 a êste capítulo. Sôbre a teoria do senhor e do escravo. e da dominação e submissão, cf. nota 25 ao cap. 11 e também nota 74 a êste capítulo.

68 — Cf. Schopenhauer, *Grundprobleme*, p. XIX.

69 — Para as oito citações neste parágrafo cf. *Sel.*, 265, 402, 403, 435, 436, 399, 407, 267 sg. (= *Encycl.* 1870, p. 453; WW, XI, 83, 84, 113-4, 114, 81, 88; *Encycl.* p. 455-6). Cf. também § 374, *Phil. of Law*.

70 — Cf. *Sel.*, 435 sg. (= WW, XI, 114). Para o problema da inferioridade cf. também notas 57 e 61 a êste capítulo e o texto. Para a outra passagem sôbre a Inglaterra ver notas 61-53 e texto dêste capítulo. Uma passagem muito interessante (*Phil. of Law*, § 290L) contendo uma formulação clássica do holismo mostra que Hegel não só pensava em têrmos de holismo ou coletivismo e de fôrça, mas também via a aplicabilidade dêsses princípios para a organização do proletariado. "As classes inferiores — escreve Hegel — foram deixadas mais ou menos desorganizadas. E, contudo, é de extrema importância que elas se organizem, pois só dêsse modo podem tornar-se poderosas. Sem organização, não passam de um montão, um agregado de átomos." Hegel, nesta passagem aproxima-se muito de Marx.

71 — O trecho é de H. Freyer, *Pallas Athene* (1935), citado por A. Kolnai, *The War against the West* (1938), p. 417. Muito devo ao livro de Kolnai, que me tornou possível citar na parte restante dêste capítulo considerável número de autores que, de outro modo, me seriam inaccessíveis. (Contudo, nem sempre segui a redação das traduções de Kolnai.)

Para a caracterização de Freyer como um dos principais sociólogos da Alemanha contemporânea, cf. F. A. von Hayek, *Freedom and the Economic System* (Public Policy Pamphlet, n.º 29, 2.ª impressão, 1940), p. 30.

Para as quatro passagens dêste parágrafo extraídas da *Phil. of Law*, de Hegel, §§ 331, 340, 342L (cf. também 331 sg.) e 340, ver *Sel.*, 466, 467, 465, 468. Para as passagens da *Encycl.*, ver *Sel.*, 260 sg. (= *Encycl.* 1870, p. 449-450). A última sentença citada é uma versão diferente da primeira sentença de § 546.

Para a passagem de H. von Treitschke, cf. *Thus Spake Germany* (1941) p. 60.

72 — Cf. *Phil. of Law*, § 257, i. é., *Sel.*, 443. Para as três citações seguintes, ver *Phil. of Law*, §§ 334 e 339L, i. é, *Sel.*, 467. Para a última citação neste parágrafo, cf. *Phil. of Law*, §§ 330L e 333.

73 — Cf. *Sel.*, 365 (= WW, XI, 49); grifos em parte meus. Para a citação seguinte cf. *Sel.*, 468, i. é, *Phil. of Law*, § 340.

74 — Citado por Kolnai, ob. cit., 418. Para Heráclito, cf. o texto de nota 10 ao cap. 2. — Para Haiser, ver Kolnai, loc. cit.; cf. também a teoria de Hegel sôbre a escravidão, mencionada na nota 25 ao cap. 11. Quanto á citação final dêste parágrafo, cf. *Sel.*, 461, i. é, *Phil. of Law*, 334. — Sôbre a "guerra defensiva" que se muda em "guerra de conquista", ver ob. cit. § 326.

75 — Para tôdas as passagens de Hegel incluidas neste parágrafo, cf. *Sel.*, 426 sgs. (= WW, XI, 105-6); grifos meus. Para outra passagem em que se expressa o postulado de que a história universal deve reger a moral, ver *Phil. of Law*, § 345. Para E. Meyer, cf. final da nota 15 (2) ao cap. 10.

76 — Ver *Phil. of Law*, §§ 317 sg.; cf. *Sel.*, 461; para passagens similares, ver § 316: "A opinião pública, tal como existe, é uma auto-contradição contínua"; ver também § 301, i. é, *Sel.*, 456 e § 318L. (Para outras opiniões de Hegel sôbre a opinião pública, cf. também texto de nota 84, neste capítulo.) — Sôbre a observação de Haiser, cf. Kolnai, ob. cit., 234.

77 — Cf. *Sel.*, 464, 465, para as passagens de *Phil. of Law*, § 324 e 324L. Para as passagens seguintes da *Phil. of Hist.*, cf. *Sel.*, 436 sg. (= WW, XI, 114-5). (A passagem citada por último continua, caracteristicamente: ". . naturalmente morto em si mesmo, como, p. ex., as Cidades Imperiais Alemãs, a Constituição Imperial Alemã". Com isto cf. nota 61 a êste cap. e o texto.

78 — Cf. *Phil. of Law*, §§ 327L e 328, i. é, *Sel.*, 465 sg. (grifos meus). Para a observação sôbre a pólvora, cf. Hegel, *Phil. of Hist.*, p. 419.

79 — Para as citações de Kaufmann, Ludendorff, Scheler, Freyer, Lenz e Jung, cf. Kolnai, ob. cit., 411 e sgs., 412, 411, 417, 411 e 420. Para a citação de J. G. Fichte, *Addresses to the German Nation* (1808), cf. ed. alemã de 1871 (editada por J. H. Fichte), p. 49 sg.; ver também A. Zimmern, *Modern Political Doctrines,* 170 sg. Para a repetição de Spengler, ver sua *Doutrina do Ocidente,* I, p. 12; para a repetição de Rosenberg, confira-se seu *O Mito do Século XX* (1935), p. 143; ver também minha nota 50 ao cap. 8 e Rader, *No Compromise,* (1919) 116.

80 — Cf. Kolnai, ob. cit., p. 412.

81 — Cf. Caird, *Hegel,* (1883) p. 26.

82 — Kolnai, ob. cit., 438. Para as passagens de Hegel cf. *Sel.,* 365 e sgs., grifo em parte meu. Para E. Krieck, cf. Kolnai, ob. cit., 65 sg. e E. Krieck, *Educação Política Nacional* (em alemão, 1932, citada em *Thus Spake Germany,* p. 53.) Quanto á insistência de Hegel sôbre a paixão, cf. também o texto de nota 84 dêste capítulo.

83 — Cf. *Sel.,* 268 (= *Encycl.,* 1870, p. 456); para Stapel, cf. Kolnai, ob. cit., 292 e sg.

84 — Para Rosenberg, cf. Kolnai, ob. cit., 295. Para as idéias de Hegel sôbre a opinião pública, cf. também texto de nota 76 a êste capítulo; para as passagens citadas no presente parágrafo, ver *Phil. of Law,* § 318L, i. é, Sel., p. 461 (grifos meus), 375, 377, 377, 378, 368, 380, 368, 364, 388, 380 (= WW, XI, 59, 60, 60, 60,-61, 51-2, 63, 52, 48, 70-1, 63). (Grifos em parte meus). Para o louvor de Hegel á emoção, a paixão e os interêsses próprios, cf. também texto de nota 82 a êste capítulo.

85 — Para Best, cf. Kolnai, ob. cit., 414 sgs. Para as citações de Hegel cf. *Sel.,* 464 sg. 464, 465. 437 (= WW, 115; similaridade digna de nota com Bergson), 372. (As passagens da *Phil. of Law* são de §§ 324, 324L 327L.) Para a observação sôbre Aristóteles, ver *Pol.,* VII, 15, 3 (1334a).

86 — Para Stapel, cf. Kolnai, ob. cit., 255-257.

87 — Cf. *Sel.,* p. 100: "Se ponho de parte *tôdas* as determinações de um objeto, então *nada* resta." Para *What is Metaphysics,* de Heidegger, cf. Carnap, *Erkenntnis,* 2, 299. Sôbre a relação de Heidegger com Husserl e Scheler cf. J. Kraft, *From Husserl to Heidegger* (ed. alemã, 1932). Talvez seja interessante assinalar que Heidegger reconhece, tal como Wittgenstein, que suas frases são sem sentido: "Perguntas e respostas referentes ao nada são em si mesmas igualmente insensatas", diz Hedegger (cf. *Erkenntnis, 2,* 231). Que se poderia dizer, do ponto de vista do *Tractatus* de Wittgenstein, contra essa espécie de filosofia que admite falar sem sentido — mas uma falta de sentido profundamente significativa? (Cf. nota 51 (1) ao cap. 10).

88 — Para esta citação de Heidegger, cf. Kolnai, ob. cit., p. 221, 313. Sôbre o conselho de Schopenhauer ao tutor, cf. *Obras,* vol. V, p. 25 (nota).

89 — Para Jaspers, cf. Kolnai, ob. cit., 270 sg. Kolnai (p. 282) chama Jaspers "irmão mais novo de Heidegger". Não posso concordar com isso, pois, em contraposição a Heidegger, Jaspers tem escrito indubitàvelmente obras que contêm muitas coisas de interêsse, inclusive livros baseados na experiência; por exemplo, sua *Psico-Patologia Geral.* Mas posso citar aqui algumas passagens de uma obra sua mais antiga, a *Psicologia das Concepções do Mundo* (publicada pela primeira vez em 1919; cito da edição alemã de 1925), que nos mostram que as concepções do mundo de Jaspers se achavam já muito adiantadas, em

qualquer caso, antes que Heidegger começasse a escrever. "Para visualizar a vida do homem teríamos de ver como êle vive no Momento. O Momento é a única realidade, é a realidade em si mesma, na vida da alma. O Momento que se viveu é o Último, o Palpitante, o Imediato, o Vivo, o Corporalmente Presente, a Totalidade do Real, a única Coisa Concreta... O homem encontra a Existência e o Absoluto, por fim, sòmente no Momento." (p. 112). — (Do capítulo sôbre a *Atitude Entusiástica,* p. 112): "Onde quer que o Entusiasmo seja o motivo dirigente absoluto, isto é, onde quer que se viva na Realidade e para a Realidade e ainda se atreva e tudo arrisque, bem se pode aí falar de Heroísmo: de Amor heróico, Luta heróica, Trabalho heróico, etc. § 5 — *A Atitude Entusiástica é Amor...*" — (Sub-secção 2, p. 128): "*Compaixão não é Amor...*" — p. 127): "Eis por que o Amor é cruel, implacável; e eis por que só é acreditado pelo Amante genuíno se fôr assim". — pgs. 256 sgs.): — "III — *Situações Marginais Isoladas...* (A) *Luta.* A Luta é uma forma fundamental de tôda Existência... As *reações* ás Situações Marginais da luta são as seguintes: ... 2 — *A falta de compreensão por parte do homem do facto de que a Luta é Definitiva*: êle se esquiva..." e assim por diante. Encontramos sempre o mesmo quadro: um romantismo histérico, combinado com um barbarismo brutal e o pedantismo professoral de sub-secções e sub-sub-secções.

90 — Cf. Kolnai, ob. cit., 208.

Para a minha observação sôbre a "filosofia do jogador", cf. O Spengler (*A Hora da Decisão. Alemanha e a Evolução Histórica do Mundo.* — Edição alemã, 1933, pg. 230; citado em *Thus Spake Germany,* 28): "Aquêle cuja espada aqui conquiste a vitória, êsse será o senhor do mundo. Os dados aí estão, prontos para o estupendo jogo. Quem ousa lançá-los?"

Sôbre a filosofia do bandido, um livro de um autor muito talentoso, E. von Salomon, é talvez ainda mais característico. Cito alguns trechos dêsse livro, *The Outlaws* (1930; as passagens citadas são de págs. 105, 73, 63, 307, 73, 367): "Satânica volúpia! Não sou um só com a minha arma?... A primeira volúpia do homem é a destruição... Atiram indiscriminadamente, só porque isso dava prazer... Estamos livres do ônus de plano, método ou sistema... O que queremos não sabemos, e o que sabemos não desejamos. Minha maior aspiração foi sempre a destruição". E assim por diante. (Cf. também Hegemann, ob. cit. 171).

91 — Cf. Kolnai, ob. cit., 313.

92 — Para Ziegler, cf. Kolnai, ob. cit., 398.

93 — Esta citação é de Schopenhauer, *Grundprobleme* (4.ª edição, 1890), Introdução á primeira edição (1840), pg. XIX. — A observação de Hegel sôbre "a mais alta profundidade" (ou "a mais elevada profundidade") é do *Jahrbuecher d. wiss. Lit.,* 1827, n. 7; é citado por Schopenhauer, ob. cit. — A citação final é de Schopenhauer, ob. cit., XVIII.

NOTAS AO CAPÍTULO 13

NOTA GERAL AOS CAPÍTULOS SÔBRE MARX: — Sempre que possível, refiro-me nestas notas ao *Capital* (ou *Cap.*) ou ao *H. o. M.,* ou a ambos. Uso *Capital* como abreviação para a Edição em Volume Duplo Everyman do *Capital* de Karl Marx em tradução de E. e C. Paul. — *H. o. M.* representa *A Handbook of Marxism,* editado

por E. Burns, 1935, mas referências ás edições completas dos textos sempre foram acrescentadas. Para citações de Marx e Engels que não sejam do *Capital,* refiro-me á edição modêlo de Moscou (*Gesamtausgabe,* abreviado GA), publicada a partir de 1927 e editada por D. Ryazanow, mas ainda incompleta. Para citações de Lenine, recorro ao *Little Lenin Library,* abreviado L. L. L., publicado por Martin Laurence, depois Laurence & Wishart. Os últimos volumes do *Capital* são citados como *Das Kapital* (do qual o vol. I foi publicado em 1867); as referências são ao vol. II, 1885, ou ao vol. III, parte 1 e vol. III, parte 2, citados como III/1 e III/2, ambos de 1894. Desejo tornar bem claro que, embora me refira, onde possível, ás traduções acima mencionadas, nem sempre adoto sua redação.

1 — Cf. V. Pareto, *Treatise on General Sociology,* § 1843 (Trad. inglesa, *The Mind and Society,* 1935, vol. III, p. 1281; cf. também texto de nota 65 ao cap. 10). Pareto escreve (pgs. 1281 sgs.): "A arte de governar reside em encontrar meios para tirar vantagem de tais sentimentos, não gastando energias em fúteis esforços para destruí-los; muito frequentemente, o único efeito dêste último processo é reforçá-los. A pessoa capaz de libertar-se da dominação cega de seus próprios sentimentos será capaz de utilizar os sentimentos dos demais para os seus próprios fins... Isto se pode dizer em geral das relações entre governantes e governados. O estadista que maiores serviços presta a si mesmo e a seu partido é aquêle homem sem preconceitos que sabe como aproveitar os preconceitos dos outros." Os preconceitos a que se refere Pareto são de caráter diverso: nacionalismo, amor á liberdade, humanitarismo, etc. E convém assinalar que, embora Pareto se houvesse libertado de muitos preconceitos, não conseguiu por certo libertar-se de todos. Isso se pode comprovar em quase tudo que êle escreveu, especialmente, sem dúvida, onde fala do que descreve de modo apropriado como "a religião humanitária". Seu próprio preconceito é a religião anti-humanitária. Se houvesse compreendido que não escolhia entre o preconceito e a libertação de todos os preconceitos, mas apenas entre o preconceito humanitário e o anti-humanitário, talvez não se tivesse sentido tão seguro de sua superioridade. (Cf. nota 8 (*e*) ao cap. 4 e o texto.)

As idéias de Pareto sôbre a arte de governar são muito antigas; pelo menos, remontam a Crítias, o tio de Platão, e desempenharam papel preponderante na tradição da escola platônica (como indicamos na nota 18 ao cap. 8).

2 — (1) As idéias de Fichte e Hegel conduziram ao princípio do estado nacional e da auto-determinação nacional, princípio reacionário em que, entretanto, pôde acreditar sinceramente um defensor da sociedade aberta como Masaryk e que o democrata Wilson adotou. (Em relação a êste último, cf. p. ex., *Modern Political Doctrines,* editado por A. Zimmern, 1939, p. 223 e sgs.) Evidentemente, êste princípio não se pode aplicar em nosso mundo, e menos ainda na Europa, onde as nações (vale dizer, os grupos linguísticos) se acham tão densamente entremescladas que é de todo impossível desfazer o emaranhamento. O terrível efeito da tentativa de Wilson de aplicar êsse princípio romântico á política européia já não deve produzir dúvidas em ninguém. Que o tratado de Versalhes foi severo, isso é um mito; que os princípios de Wilson não encontraram adesão, outro mito. A verdade é que êsses princípios não poderiam ter encontrado aplicação mais coerente; e se Versalhes fracassou isso se deveu principalmente á tentativa de aplicar os princípios inaplicáveis de Wilson. (Sôbre tudo isso, cf. nota 7 ao cap. 9 e o texto de notas 51 a 64 do cap. 12).

(2) — Em relação ao caráter hegeliano do marxismo mencionado no texto correspondente a esta nota, daremos aqui uma lita das idéias mais importantes que o marxismo tomou do hegelianismo. Meu tratamento de Marx não se baseia nessa lista, pois não pretendo tratá-lo apenas como mais um hegeliano, e sim como um investigador sério que pode, e deve, ser responsável por si mesmo. Eis a lista, organizada aproximadamente de acôrdo com a importância das várias concepções para o Marxismo:

(a) Historicismo: O método de uma ciência da sociedade é o estudo da história e especialmente das tendências inerentes ao desenvolvimento histórico da humanidade.

(b) Relativismo histórico: O que é lei em certo período histórico não necessita ser lei em outro período histórico. (Hegel sustentava que o que era verdadeiro em um período não necessitava ser verdadeiro em outro.)

(c) Há uma lei inerente de progresso no desenvolvimento histórico.

(d) O desenvolvimento se orienta para mais liberdade e razão, embora os instrumentos para conseguir isso não sejam o nosso planejamento razoável, mas antes fôrças irracionais como as nossas paixões e nossos interêsses. (Hegel chama isto "a astúcia da razão").

(e) Positivismo moral, ou, no caso de Marx, "futurismo" moral (Êste têrmo é explicado no capítulo 22.)

(f) A consciência de classe é um dos instrumentos pelos quais o desenvolvimento se impulsiona (Hegel opera com a consciência da nação, o "Espírito nacional" ou o "Gênio nacional").

(g) Essencialismo metodológico. Dialéctica.

(h) As idéias que se seguem desempenham seu papel nos escritos de Marx mas se tornaram de menor importância para os marxistas posteriores.

(h_1) A distinção entre liberdade meramente "formal" ou democracia meramente "formal" e a liberdade "real" ou "econômica", ou a democracia "econômica", etc.; em relação a isto, há uma certa atitude "ambivalente" para com o liberalismo, isto é, uma mistura de amor e ódio.

(h_2) Coletivismo.

Nos capítulos seguintes (a) é novamente o tema principal. Em relação com (a) e (b), ver nota 13 a êste capítulo. Para (b), cf. capítulos 22-24. Para (c), cf. caps. 22 e 25. Para (d), cf. cap. 22 (e com relação á "astúcia da razão" de Hegel, cf. texto de nota 84 ao cap. 12). Para (f), cf. caps. 16 e 19. Para (g), cf. notas 4 ao presente capítulo, 6 ao cap. 17, 13 ao cap. 15, 15 ao cap. 19, notas 20 a 24 ao cap. 20, e o texto. Para (h_1), cf. nota 19 ao cap. 17. (h_2) tem sua influência sôbre o anti-psicologismo de Marx (cf. texto de nota 16 ao cap. 14): é sôbre a influência da doutrina platônico-hegeliana da superioridade do estado sôbre o indivíduo que Marx desenvolve sua teoria de que mesmo a "consciência" do indivíduo é determinada pelas condições sociais. E, no entanto, Marx era essencialmente individualista; seu principal interêsse era ajudar os indivíduos humanos sofredores. Assim, o coletivismo como tal não desempenha por certo um papel demasiado importante na obra de Marx. (Fora sua ênfase sôbre uma consciência de classe coletiva, mencionada em (f); cf., p. ex., nota 4 ao cap. 18.) Mas desempenha seu papel na prática marxista.

3 — No *Capital,* (387-9) Marx faz interessantes observações tanto sôbre a teoria platônica da divisão do trabalho (cf. nota 29 ao cap. 5

e texto) como sôbre o caráter de casta do estado platônico. (Marx, porém, só se refere ao Egito, e não a Esparta; cf. nota 27 ao cap. 4). A êste respeito, Marx cita também interessante passagem do *Busiris* de Isócrates, 15 e sgs., 224/5, onde êste, primeiramente, oferece em favor da divisão do trabalho argumentos muito semelhantes aos de Platão (texto de nota 19 ao cap. 5); Isócrates a seguir continua: "Os egípcios... tiveram tanto êxito que os filósofos de maior fama que debatem êsses assuntos louvam a constituição do Egito acima de tôdas as outras; e os espartanos governam sua cidade de modo tão excelente porque copiaram os processos dos egípcios." Acho mais provável que Isócrates aqui se refira a Platão e que, por sua vez, seja a êle que se refere Crantor quando fala daquêles que acusam Platão de se haver convertido em discípulo dos egípcios, como mencionamos na nota 27 (2) ao cap. 4.

4 — Ou "destruidor da inteligência"; cf. texto de nota 68 ao cap. 12. Para a *dialéctica* em geral e a hegeliana em particular, cf. cap. 12, especialmente o texto de notas 28-33. Não pretendo tratar neste livro da dialéctica de Marx, pois já o fizemos em outra parte (cf. *Que é Dialéctica?, Mind,* N. S., vol. 49, 1940, pgs. 403 sgs.; ver também a correção em *Mind,* vol. 50, 1941, p. 311 sg.). Considero a dialéctica de Marx, como a de Hegel, um atoleiro bem perigoso, mas sua análise pode ser evitada aqui, especialmente porque a crítica de seu historicismo abrange tudo quanto pode ser tomado a sério em sua dialéctica.

5 — Cf., p. ex., a citação no texto de nota 11 dêste capítulo.

6 — O Utopismo é pela primeira vez atacado por Marx e Engels no *Manifesto Comunista,* III, 3 (cf. *H. o. M.,* 55 sgs. = *GA,* série I, vol. 6, 553-5). Para os ataques de Marx aos "economistas burgueses" que "tentam conciliar... a economia política com as reivindicações do proletariado", ataques especialmente dirigidos a Mill e outros membros da escola Comtista, cf. esp. *Capital,* 868 (contra Mill, ver também nota 14 a êste capítulo) e 870 (contra a *Revue Positiviste* Comtista; ver também o texto de nota 21 ao cap. 18). Para todo o problema da tecnologia social versus historicismo, e da mecânica social gradual versus mecânica social utópica, cf. especialmente cap. 9. (Ver também as notas 9 ao cap. 3; 18 (3) ao cap. 5 e 1 ao cap. 9, com referências a *Marxism — Is it Science?,* de M. Eastman.)

7 — (1) As duas citações de Lenine são extraídas de Sidney e Beatrice Webb, *Soviet Communism* (2.ª ed., 1937). p. 650 sg., que dizem, em uma nota, que a segunda das citações é de um discurso pronunciado por Lenine em maio de 1918. É muito interessante verificar a rapidez com que Lenine compreendeu a situação. Nas vésperas do advento de seu partido ao poder, em agôsto de 1917, quando publicou seu livro *O Estado e a Revolução,* era êle ainda um historicismo puro. Não só não tinha ainda consciência dos mais difíceis problemas envolvidos na tarefa de construir uma nova sociedade, como acreditava, ainda, com a maioria dos marxistas, que tais problemas não existiam, ou que seriam resolvidos pelo processo da história. Cf. especialmente as passagens de *O Estado e a Revolução* em H. o. M., p. 757 sg. (= V. I. Lenine, *State and Revolution,* L. L. L., vol. 14, 77-9), onde Lenine acentua a simplicidade dos problemas da organização e da administração nas várias fases da sociedade comunista em evolução. "Tudo o que se requer — escreve êle — é que todos trabalhem na mesma medida, realizem regularmente sua parte de trabalho e recebam salários iguais. O capitalismo *simplificou* (o grifo é do original) extremamente os cálculos e o contrôle para isso necessários." Êles poderão, assim, ser simplesmente calculados pelos próprios operários,

pois se acham ao alcance de "quem quer que saiba ler e escrever e conheça as quatro primeiras operações aritméticas". Estas afirmações incrìvelmente ingênuas são altamente características (na Alemanha e Inglaterra encontramos idéias similares; cf. o ponto (2) desta nota.) Devem elas ser confrontadas com os discursos proferidos pelo mesmo Lenine poucos meses depois. Mostram-nos até que ponto o profético "socialista científico" se achava livre de qualquer prognóstico quanto aos problemas e aos desastres por vir. (Refiro-me ao desastre do período do comunismo de guerra, aquêle período que foi o resultado dêsse marxismo profético e anti-tecnológico). Mas também mostram a capacidade de Lenine para verificar, e reconhecer consigo mesmo, os enganos cometidos. Êle abanonou o marxismo na prática, embora não na teoria. Cf. também o cap. V de Lenine, secções 2 e 3, H. o. M., p. 742 sgs. (= *State and Rev.,* 67-73) quanto ao caráter puramente historicista, isto é, profético e anti-tecnológico ("anti-utópico" poderia dizer Lenine; cf. p. 747 = *State and Rev.,* 70-71) dêsse "socialismo científico" antes de subir ao poder.

Mas quando Lenine confessou que não conhecia livro algum que tratasse dos problemas da mecânica social, só mostrou com isso que os marxistas, fiéis ás indicações de Marx, não liam sequer o "palavreado utópico" dos "socialistas profissionais de poltrona", que precisamente procuravam dar um princípio de solução a êsses problemas; penso em alguns dos Fabianos na Inglaterra e em A. Menger (p. ex., *Neue Staatslehre,* 2.ª ed., 1904, esp. p. 248 sgs.), e em J. Popper-Lynkeys na Áustria. O último desenvolveu, além de muitas outras sugestões, uma tecnologia de agricultura coletiva e especialmente de fazendas gigantes, da espécie mais tarde introduzida na Rússia (ver sua obra *Allgemeine Nährpflicht,* 1912; cf. p. 206 sgs. e 300 sgs. da 2.ª ed., 1923). Mas seu interessante trabalho não foi levado a sério pelos marxistas. Foi desprezado como "um sistema utópico semi-socialista". Era "semi-socialista" porque J. Popper considerava um setor de emprêsa privada em seu sistema; limitava a atividade econômica do estado ao dever de atender ás necessidades básicas de todos, ao "mínimo assegurado de subsistência". Tudo além disso era deixado a um sistema de estrita competição.

(2) As concepções de Lenine em *O Estado e a Revolução,* acima citadas, são (como J. Viner mostrou) muito semelhantes ás de John Carruthers, em *Socialism and Radicalism* (cf. nota 9 ao cap. 9); ver especialmente p. 14 a 16. Diz êle: "Os capitalistas inventaram um sistema de finanças que, embora complexo, é suficientemente simples para ser utilizado pràticamente e que pràticamente ensina a qualquer um a melhor maneira de gerir sua fábrica. Um processo financeiro muito semelhante, embora bem mais simples, poderia do mesmo modo ensinar o gerente eleito de uma fábrica socialista a dirigí-la e êle não necessitaria dos conselhos de um organizador profissional mais do que um capitalista pode necessitar".

8 — Êsse ingênuo lema naturalista é o "princípio do comunismo" de Marx. Origina-se do platonismo e dos cristãos primitivos (cf. nota 29 ao cap. 5; os *Atos dos Apóstolos,* 2, 44-45 e 3, 34-35; ver também nota 48 ao cap. 24 e as referências relacionadas que se dão ali.) É citado por Lenine em *Estado e Revolução;* ver H. o. M., 752 (= *State and Rev.,* 74). O "princípio do socialismo" de Marx, que se incorpora á *Nova Constituição* da URSS (1936), é leve mas significativamente mais fraco: cf. *Artigo 12,* onde se lê: "Na URSS realiza-se o princípio do socialismo: De cada um conforme a sua capacidade; a cada um conforme o seu trabalho". A substituição do antigo têrmo cristão "necessidade" pela palavra "trabalho" transforma uma frase naturalista

que é de todo indefinida romântica e economicamente num princípio bastante prático, mas comum — um princípio que mesmo o "capitalismo" pode reclamar para si.

9 — Estou fazendo alusão ao título de um famoso livro de Engels: "O Desenvolvimento do Socialismo de uma Utopia para uma Ciência". (O livro foi publicado em inglês sob o título: *Socialism: Utopian and Scientific.*)

10 — Ver meu livro *A Pobreza do Historicismo* (Econômica, 1944).

11 — Esta é a undécima das *Teses sôbre Feuerbach,* de Marx (1845), cf. H. o. M., 231 (= F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassichen deutschen Philosophie,* J. W. Dietz, Nachf., Berlim, 1946, 56). Ver ainda as notas 14 e 16 ao presente capítulo e as secções 1, 17 e 18 de *A Pobreza do Historicismo.*

12 — Não pretendo discutir aqui em detalhe o problema metafísico ou o metodológico do determinismo. (Mas adiante, no capítulo 22, acham-se algumas observações sôbre o problema.) Desejaria, porém, assinalar quão pouco adequado é considerar como sinônimos as palavras "determinismo" e "método científico". Isto ainda se faz, mesmo por parte de um escritor dos méritos e da clareza de B. Malinovski. Cf. p. ex. seu trabalho publicado em *Human Affairs* (ed. por Catell, Cohen e Travers, 1937), cap. XII. Concordo plenamente com as tendências metodológicas dêsse trabalho, com seu apêlo em favor da aplicação do método científico na ciência social e ainda com sua brilhante condenação das tendências românticas da antropologia (cf. esp. pgs. 207 sgs., 221-4). Mas quando Malinovski argumenta em favor do "determinismo no estudo da cultura humana" (p. 212; cf. ainda, p. ex., p. 252), não enxergo o que êle entende por "determinismo", se não fôr "método científico". Esta sinonímia, porém, não é sustentável e acarreta graves perigos, pois pode levar ao historicismo.

13 — Para uma crítica do historicismo, ver minha obra *A Pobreza do Historicismo* (Econômica, 1944).

Marx pode ser desculpado por sustentar a errônea crença de que há uma "lei natural do desenvolvimento histórico", pois alguns dos melhores homens de ciência de seu tempo (p. ex., T. H. Huxley; cf. sua obra *Lay Sermons,* 1880, p. 214) acreditaram na possibilidade de descobrir uma *lei da evolução.* Não pode, porém, existir qualquer lei empírica dêsse tipo. Existe, sim, uma hipótese evolucionista específica que afirma que a vida, *na terra,* se desenvolveu de determinados modos. Mas uma lei natural ou universal da evolução teria de formular uma hipótese relativa ao curso do desenvolvimento da vida em *todos* os planetas (pelo menos). Em outras palavras, onde quer que nos limitemos á observação de um processo único, não poderemos esperar encontrar e comprovar uma "lei da natureza". (Sem dúvida, há leis da evolução relativas ao desenvolvimento dos organismos jovens, etc.).

Pode haver, porém, *leis sociológicas,* e mesmo leis sociológicas relativas ao problema do progresso; por exemplo, a hipótese de que haverá progresso científico onde quer que a liberdade de pensamento e a de comunicação do pensamento fôrem efetivamente protegidas por instituições legais e instituições asseguradoras da publicidade da discussão (Cf. cap. 23.) Mas temos razões para sustentar a opinião de que seria melhor não falarmos absolutamente em *leis históricas.* (Cf. nota 7 ao cap. 25 e texto).

14 — Cf. *Capital,* 864 (Prefácio á primeira edição; para observação semelhante de Mill, ver nota 16 a êste capítulo). No mesmo

local, Marx também diz: "O fim último desta obra é expor a lei econômica do movimento da sociedade moderna." (Para isto, cf. H. o. M, 374, e texto de nota 16 ao presente capítulo). O choque entre o pragmatismo de Marx e o seu historicismo torna-se perfeitamente evidente se compararmos essas passagens com a undécima das suas *Teses sôbre Feuerbach* (citada no texto de nota 11 a êste cap). Em *A Pobreza do Historicismo,* secção 17, tentei mostrar mais òbviamente êsse choque caracterizando o historicismo de Marx de uma forma inteiramente análoga á de seu ataque a Feuerbach. De fato, podemos interpretar a frase de Marx citada no texto dizendo: "O historicista só pode *interpretar* o desenvolvimento social e ajudá-lo de vários modos; contudo, insiste em que *ninguém o pode mudar.*" Ver também o cap. 22, esp. o texto de notas 5 e seguintes.

15 — Cf. *Cap.,* 469; as três citações seguintes são de *Cap.,* 868 (Prefácio á segunda edição. A tradução "sincretismo insípido" não está inteiramente á altura da fortíssima expressão do original); ob. cit., 673; e ob. cit., 830. Para a "ampla prova circunstancial" a que o texto se refere, ver, por exemplo ob. cit., 105, 562, 649, 656.

16 — Cf. *Cap.,* 804 = H. o. M., 374; cf. nota 14 a êste capítulo. As três citações seguintes são de J. S. Mill, *A System of Logic* (1.ª ed., 1843; citado da 8.ª ed.), livro VI, cap. X, § 2 (fim); § 1 (começo); 41 (fim). Uma passagem interessante (que diz quase o mesmo que a famosa observação de Marx citada no texto de nota 14) pode ser encontrada no mesmo capítulo da *Lógica* de Mill, § 8. Referindo-se ao método histórico, que procura encontrar as "leis da ordem social e do progresso social", Mill escreve: "Com sua ajuda poderemos doravante não só esquadrinhar o porvir do gênero humano como também determinar que meios artificiais se deverão utilizar e em que medida, *para acelerar o progresso natural até onde fôr benéfico;* para compensar quaisquer inconvenientes ou desvantagens que lhe possam ser inerentes e para resguardar-nos contra os perigos ou acidentes a que nossa espécie está exposta antes os incidentes necessários de seu avanço." (Os grifos são meus). Ou, como diz Marx, "para abreviar e diminuir-lhe as dores do parto".

17 — Cf. Mill, loc. cit., § 2; as observações seguintes são do primeiro parágrafo do § 3. A "órbita" e a "trajetória" são do final do segundo parágrafo do § 3. Quando fala em "órbitas", Mill provàvelmente pensa em teorias cíclicas do desenvolvimento histórico como as fórmulas pelo *Estadista* de Platão, ou o talvez por Maquiavel em *Discursos sôbre Tito Lívio.*

18 — Cf. Mill, loc. cit., no começo do último parágrafo de § 3. — Para tôdas essas passagens, cf. também notas 6-9 ao cap. 14 e *A Pobreza do Historicismo,* secções 22, 24, 27, 28.

19 — Relativamente ao *"psicologismo"* (deve-se o têrmo a E. Hussel), posso citar aqui algumas passagens do excelente psicólogo D. Katz; são elas extraídas de seu artigo *Psychological Needs* (cap. III de *Human Affairs,* ed. por Cattell, Cohen e Travers, 1937, p. 36): "Na filosofia tem predominado por algum tempo a tendência a converter a psicologia "na" base fundamental de tôdas as outras ciências... Essa tendência é costumeiramente chamada psicologismo... Mas mesmo ciências que, como a sociologia e a economia, se acham mais intimamente relacionadas com a psiciologia, mesmo essas possuem um núcleo neutro que não é psicológico..." O psicologismo será discutido amplamente no capítulo 14. Cf. também nota 44 ao cap. 5.

20 — Cf. o prefácio de Marx a *Uma contribuição á crítica da Economia Política*, citado em H. o. M., 371 (= Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, ed. por K. Kautsky, J. W. Dietz, Nachf., Berlim, 1930, LIV-LV; também no *Cap.*, p. xv sg.).. A passagem é citada mais amplamente no texto de nota 13 ao cap. 15 e no texto de nota 3 ao cap. 16; ver ainda nota 2 ao cap. 14.

NOTAS AO CAPÍTULO 14

1 — Cf. nota 19 ao capítulo precedente.

2 — Cf. o prefácio de Marx a *Uma contribuição á Crítica da Economia Política*, citado também na nota 20 ao cap. 13 e no texto de notas 13 ao cap. 15 e 3 ao cap. 16; cf. H. o. M., 373 = *Cap.*, p. XVI. Ver também *Ideologia Alemã*, de Marx e Engels (H. o. M., 213 = GA, série I, vol. V, 16): "Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência".

3 — Cf. M. Ginsberg, *Sociology* (Home University Library, 130 sgs.), que discute êste problema em um contexto semelhante, sem, porém, referir-se a Marx.

4 — Cf. p. ex. *Zoology Leaflet 10*, publicado pelo Museu Field de História Natural, de Chicago, em 1929.

5 — Para o institucionalismo, cf. esp. cap. 3, (textos de notas 9 e 10) e cap. 9.

6 — Cf. Mill, *A System of Logic*, VI, IX, § 3, (cf. também notas 16-18 ao cap. 13.

7 — Cf. Mill, ob. cit., VI, VI, § 2.

8 — Cf. Mill, ob. cit., VI, VII, § 1. Sôbre a oposição entre "individualismo metodológico" e "coletivismo metodológico", ver P. A. von Hayek, *Scientism and the Study of Society*, parte II, secção V (*Econômica*, 1943, p. 41 sg.).

9 — Sôbre esta citação e a seguinte, ver Mill, ob. cit., VI, X, § 4.

10 — Uso o têrmo "leis sociológicas" para designar as leis naturais da vida social, em contraposição a suas leis normativas; cf. texto de notas 8-9 ao cap. 5.

11 — Cf. nota 10 ao cap. 3. (A passagem é uma citação da p. 122 da parte II de meu artigo *A Pobreza do Historicismo* (Eonômica, N. S., XI, 1944).

Devo a sugestão de ter sido Marx o primeiro a conceber a teoria social como o estudo das *repercussões sociais involuntárias de quase todos os nossos atos* a K. Polanyi, que acentuou êsse aspecto do marxismo em discussões particulares (1924).

(1) Dever-se-ia notar, porém, que, a despeito do aspecto do marxismo que acaba de ser mencionado e que constitui importante ponto de coincidência entre as idéias de Marx sôbre o método e as que tenho, existe considerável divergência entre as idéias de Marx e as dêste autor relativamente ao meio por que se devem analisar essas repercussões involuntárias ou imprevistas. Marx, de facto, é um *coletivista metodológico*. Acredita que é "o sistema das relações econômicas", como tal, que dá lugar ás consequências indesejadas; um sistema de instituições que, por sua vez, pode explicar-se em função dos "meios de produção", mas que não se pode analisar em função dos indivíduos, suas relações e seus atos. Em contraposição a isso, sustento que as instituições (e as tradições) devem realizar-se em têrmos individua-

listas, isto é, em função das relações dos indivíduos que atuam em certas situações e das consequências involuntárias de seus atos.

(2) A referência do texto á "limpeza da tela" e ao cap. 9 alude ás notas 9 a 12 e texto dêste capítulo.

(3) Em relação às observações do texto (no parágrafo a que corresponde esta nota e em alguns dos que se lhe seguem) sôbre as repercussões sociais involuntárias de nossos atos, eu desejaria chamar a atenção para o facto de que nas ciências físicas (e no campo da engenharia mecânica e da tecnologia) encontramos uma situação bastante parecida. Também aí a tarefa da tecnologia consiste particularmente em informar-nos acêrca das consequências involuntárias do que fazemos (por exemplo, o aumento excessivo do pêso de uma ponte, se reforçarmos suas partes constitutivas). Mas a analogia não se detém aí. Nossas invenções mecânicas raramente se comportam de acôrdo com os nossos planos originais. Pròvàvelmente, os inventores do automóvel nunca previram as repercussões sociais de seus atos; em qualquer caso, é indubitável que não previram as repercussões puramente mecânicas, isto é, os muitos modos por que seus carros se quebraram. E enquanto seus carros eram alterados para evitar essas quebras, iam-se mudando irreconhecìvelmente. (E com êles também mudaram os motivos e aspirações de certa gente.)

(4) Com minha crítica á Teoria da Conspiração (adiante, no texto) cf. meus trabalhos *Prediction and Prophecy and their Significance for Social Theory* (em *Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy*, 1948, vol. I, 82 sgs., ver esp. 87 sg.) e *Towards a Rational Theory of Tradition*, (*The Rationalist Annual*, 1949, 36 sgs., ver esp. 40 sg.).

12 — Ver a passagem da *Lógica* de Mill citada no texto de nota 8 do presente capítulo.

13 — Cf. nota 63 ao cap. 10. Os autores que mais contribuíram para a lógica do poder são Platão (*Rep.*, livros VII e IX e *Leis*), Aristóteles, Maquiavel, Pareto, etc.

14 — Cf. Max Weber, *Ges Aufsaetze zur Wissenschaftslehre* (1922) especialmente pgs. 408 sgs.

Cabe aduzir aqui uma observação sôbre a tão repetida assertiva de que as ciências sociais operam com um método diferente do das ciências naturais, na medida em que conhecemos os "átomos sociais" — isto é, nós mesmos — por via direta, ao passo que nosso conhecimento dos átomos físicos só é hipotético. Conclui-se daí frequentemente (p. ex., Carl Menger) que o método da ciência social, em vista de fazer uso do conhecimento que têmos de nós mesmos, deve ser psicológico ou talvez "subjetivo", ao contrário dos métodos "objetivos" das ciências naturais. A isto podemos responder: não há certamente razão para que não utilizemos todo conhecimento "direto" que possamos ter de nós mesmos; mas êsse conhecimento só é útil ás ciências sociais se o generalizarmos, isto é, se supusermos que o que sabemos por nós mesmos vale também para os demais. Mas essa generalização é de caráter hipotético e deve ser verificada e corrigida por meio de uma experiência de tipo "objetivo". (Antes de encontrar alguém que não goste de chocolate, certas pessoas poderiam fàcilmente acreditar que todos gostariam). Sem dúvida, no caso dos "átomos sociais", nos achamos de certo modo melhor situados do que no caso dos átomos físicos, não só pelo nosso conhecimento de nós mesmos, como pelo uso da linguagem. Contudo, do ponto de vista do método científico, uma hipótese social sugerida por intuição própria não se acha em posição melhor que a de uma hipótese física relativa aos átomos.

Também esta pode haver ocorrido ao físico por uma espécie de intuição da natureza dos átomos. E, em ambos os casos, essa intuição é uma questão particular de quem propõe a hipótese. O que é "público" e importante para a ciência é simplesmente a questão de saber se as hipóteses podem ou não ser verificadas pela experiência e se resistem á experimentação.

Dêste ponto de vista, as teorias sociais não são mais "subjetivas" que as físicas. (E seria mais claro, por exemplo, falar da "teoria dos valores subjetivos" ou da "teoria dos atos de escolha" do que da "teoria subjetiva do valor"; ver também a nota 9 ao cap. 20.)

15 — O presente parágrafo foi inserido a fim de evitar a má compreensão mencionada no texto. Devo ao Prof. E. Gombrich haver chamado minha atenção para a possibilidade dessa má compreensão.

16 — Hegel asseverava que sua "Idéia" era algo que existia "absolutamente", isto é, independentemente do pensamento de alguém. Poder-se-ia afirmar, portanto, que êle não era um psicólogo. Marx, contudo, muito razoàvelmente, não levou a sério êsse "idealismo absoluto" de Hegel; antes, interpretou-o como um *psicologismo* disfarçado e combateu-o como tal. Cf. *Cap.*, 873 (os grifos são meus): "Para Hegel, o *processo de pensamento* (que êle até apresenta disfarçado sob o nome de "Idéia" como agente ou sujeito independente) é o criador do real." Marx limita seu ataque á doutrina de que o processo de pensamento (ou consciência, ou mente) cria o "real"; e mostra que êle nem mesmo cria a realidade social (para nada dizer do universo material).

Sôbre a teoria hegeliana da dependência do indivíduo para com a sociedade, ver (além da secção IV do cap. 12) a discussão, no cap. 23, do elemento social, ou, mais precisamente, do elemento interpessoal no método científico, assim como a discussão correspondente, no capítulo 24, do elemento interpessoal na racionalidade.

NOTAS AO CAPÍTULO 15

1 — Cf. o Prefácio de Cole ao *Capital*, XVI. (Ver também a nota ao texto).

2 — Também Lenine muitas vêzes usou a expressão "Marxistas vulgares", mas em sentido um tanto diverso. — O pouco que o marxismo vulgar tem em comum com as concepções de Marx pode ser visto na análise de Cole, ob. cit., XX, e no texto de notas 4 e 5 ao cap. 16, bem como na nota 17 ao cap. 17.

3 — De acôrdo com Adler, a cobiça do poder, sem dúvida, nada mais é que o afã de compensar os próprios sentimentos de inferioridade mediante uma prova da própria superioridade.

Alguns marxistas vulgares chegam a acreditar que o toque final da filosofia do homem moderno foi acrescentado por Einstein que, como êles pensam, descobriu a "relatividade", ou o "relativismo", isto é, "que tudo é relativo".

4 — J. F. Hecker escreve (*Moscow Dialogues*, p. 76) sôbre o chamado "materialismo histórico" de Marx: "Eu teria preferido chamá-lo "historicismo dialéctico" ou... qualquer coisa dessa espécie". — Chamo de novo a atenção do leitor para o facto de que neste livro não estou tratando da *dialéctica* de Marx, de que já cuidei em outra parte. (Cf. nota 4 ao cap. 13).

5 — Para o lema de Heráclito, cf. esp. texto de nota 4 (3) ao cap. 2, notas 16/17 ao cap. 4 e nota 25 ao cap. 6.

6 — Ambas as citações seguintes são de *Cap.*, 873 (Epílogo da 2.ª ed. v. I).

7 — Cf. *Das Kapital*, vol. III/2 (1894), p. 355; i. é, cap. 48, secção III, de onde são tiradas as citações que se seguem.

8 — *Das Kap.*, vol. III/2, loc. cit.

9 — Sôbre as citações dêste parágrafo, cf. F. Engels, *Anti-Dühring;* ver H. o. M., 298, 299. (= F. Engels, *Herrn Eugen Duehring's Umwaelzung der Wissenschaft, GA*, vol. especial, 294-295).

10 — Penso em questões relativas, por exemplo, á influência das condições econômicas (tais como a necessidade de medir a terra) sôbre a geometria egípcia e os diversos desenvolvimentos da primitiva geometria pitagórica na Grécia.

11 — Cf. esp. a citação do *Cap.* na nota 13 ao cap. 14; também as passagens completas do *Prefácio a Uma Contribuição á Crítica da Economia Política*, só parcialmente citadas no texto a que se refere a nota seguinte. Sôbre o problema do essencialismo de Marx e a distinção entre "realidade" e aparência ver nota 13 a êste capítulo e notas 6 e 16 ao cap. 17.

12 — Sinto-me, no entanto, inclinado a dizer que isso é um pouco melhor do que um idealismo do tipo platônico ou hegeliano; como disse em *Que é Dialéctica?*, se eu fôsse forçado a escolher — e, felizmente, não sou — escolheria o materialismo. (Cf. p. 422 de *Mind*, vol. 49, onde trato de problemas muito similares aos aqui tratados.)

13 — Para esta e as seguintes citações, cf. o prefácio de Marx a *Uma Contribuição á Crítica da Economia Política*, H. o. M., 372 (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, LV).

Mais alguma luz é lançada sôbre essas passagens (e o texto de nota 3 ao cap. 16) pela *Segunda Observação* da parte II da *Pobreza da Filosofia*, de Marx (cf. H. o. M., 354 sg. = GA, série I, vol. VI, 179-180), pois Marx, muito claramente, analisa aí a sociedade em *três camadas*, se assim me posso expressar. A primeira dessas camadas corresponde á "realidade" ou "essência"; a segunda e a terceira a uma primária e uma secundária formas de aparência. (Isto é muito semelhante á distinção de Platão entre Idéias, coisas sensíveis e imagens de coisas sensíveis; cf., para o problema do essencialismo de Platão, o cap. 3; para as idéias correspondentes de Marx, ver também notas 8 e 16 ao cap. 17). A *primeira* camada, ou fundamental, (ou "realidade") é a camada material, as máquinas e os outros meios materiais de produção que existem na sociedade; essa camada é chamada por Marx as "fôrças produtivas" materiais, ou a "produtividade material". À *segunda* camada dá êle o nome de "relação produtiva", ou "relações sociais", que são dependentes da primeira camada: "As relações sociais estão intimamente ligadas ás fôrças produtivas. Ao adquirir novas fôrças produtivas, os homens mudam seu modo de produção; e, ao mudar seu modo de produção, mudam seu modo de ganhar a vida — mudam tôdas as suas relações sociais." (Sôbre as duas primeiras camadas cf. nota 3 com o texto, cap. 16). A *terceira* camada é formada pelas ideologias, isto é pelas idéias legais, morais, religiosas, científicas: "Os mesmos homens que estabelecem suas relações sociais de conformidade com a produtividade material produzem também princípios, idéias e categorias de conformidade com suas relações sociais." Nos têrmos de sua análise, podemos dizer que na Rússia a primeira camada foi transformada de conformidade com a terceira, o que é impressionante refutação da teoria de Marx. (Ver também a nota seguinte).

14 — É fácil fazer profecias muito gerais; por exemplo, profetizar que, dentro de tempo razoável, irá chover. Assim, não haveria coisa demais na profecia de que, dentro de algumas décadas, haverá uma revolução em alguma parte. Mas, como vimos, Marx disse um pouco mais do que isto e justamente o bastante para ser desmentido pelos acontecimentos. Os que tentam interpretar a favor de Marx êsse desmentido removem do sistema marxista o último pedaço de significação empírica. Êle se torna, então, puramente "metafísica" (no sentido de que falo em *Logik der Forschung*).

O modo por que Marx concebeu o mecanismo geral de qualquer revolução, de acôrdo com sua teoria, é ilustrado pela seguinte descrição da revolução social da burguesia (também chamada "revolução industrial"), extraída do *Manifesto Comunista* (H. o. M., 28; grifos meus = GA, série I, vol. VI, 530-31): "Os meios de produção e de troca, sôbre as bases dos quais a burguesia se edificou, foram gerados na sociedade feudal. Em certa etapa do desenvolvimento dos meios de produção e de troca... as relações feudais de propriedade não mais se tornaram compatíveis com *as fôrças produtivas já desenvolvidas*. Transformaram-se em outros tantos grilhões. Tinham de ser rompidos. E rompidos foram." (Cf. também texto de nota 11 e a nota 17 ao cap. 17).

15 — Cf. H. Heine, *Religion and Philosophy in Germany* (trad. inglêsa, 1882; citado aqui do apêndice a *Kant's Prolegomena*, de P. Carus, 1912, p. 267).

16 — Um testemunho dessa amizade pode ser encontrado no *Cap.* ao fim da nota de página 2 á p. 671.

Marx, admito, era muitas vêzes intolerante. Não obstante, sinto — e posso fàcilmente estar enganado — que êle tinha suficiente senso crítico para ver a fraqueza de qualquer dogmatismo e que não teria gostado do modo por que suas teorias foram transformadas num conjunto de dogmas. (Ver nota 30 ao cap. 17 e p. 425 de *Que é Dialéctica?* Cf. nota 4 ao cap. 13). Parece, porém, que Engels estava preparado para tolerar a intolerância e a ortodoxia dos marxistas. No seu Prefácio á primeira tradução inglêsa do *Capital* êle escreve (cf. *Cap.*, 886) que êsse livro "é muitas vêzes chamado, no Continente, *a Bíblia da classe trabalhadora*." E em vez de protestar contra um qualificativo que converte o socialismo "científico" numa religião, Engels passa a mostrar, em seus comentários, que o *Capital* merece êsse título, porque "as conclusões alcançadas nessa obra cada dia mais e mais se tornam os princípios fundamentais do grande movimento das classes trabalhadoras", em todo o mundo. Daqui vai só um passo para a caça aos herejes e a excomunhão dos que conservarem o espírito crítico, isto é, científico, aquêle espírito que um dia inspirou Engels, assim como Marx

NOTAS AO CAPÍTULO 16

1 — Cf. Marx e Engels, *Manifesto Comunista*: ver H. o. M., 22 (= GA, série I, vol. VI, 525). Como apontamos no cap. 4 (ver texto de notas 5/6 e 11/12), Platão tinha idéias muito semelhantes.

2 — Cf. texto de nota 15 ao cap. 14.

3 — Cf. Marx, *A Pobreza da Filosofia*, H. o. M., 355 (= GA, série I, vol. VI, 179). (A citação é do mesmo local de que são extraídas as passagens citadas na nota 13 ao cap. 15.)

4 — Cf. o prefácio a *Uma Contribuição á Crítica da Economia Política*; cf. *Cap.*, XVI, e H. o. M., 371 sg. (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, LIV, LV; ver também nota 20 ao cap. 13, nota 1 ao cap. 14, nota 13 ao cap. 15 e texto). O trecho aqui citado, e especialmente as palavras "fôrças produtivas materiais" e "relações produtivas" recebem alguma luz dos trechos citados na nota 13 ao cap. 15.

5 — Cf. *Cap.*, 650 sg. Ver também a passagem paralela sôbre o capitalista e o miserável em *Cap.*, 138 sg. = H. o. M., 437; cf. também nota 17 ao cap. 17. Em *A Pobreza da Filosofia*, H. o. M., 367 (= GA, série I, vol. VI, 189), Marx escreve: "Embora todos os membros da burguesia moderna tenham um mesmo interêsse, na medida em que formam uma classe contraposta a outra classe, têm interêsses contraditórios e antagônicos quando enfrentam uns aos outros. Essa oposição de interêsses resulta das condições econômicas de sua vida burguesa."

6 — *Capital*, 651.

7 — Isto é exatamente análogo ao historicismo nacionalista de Hegel, onde o verdadeiro interêsse da nação adquire consciência nas mentes subjetivas dos seus nacionais e, particularmente, do líder.

8 — Cf. o texto de nota 14 ao cap. 13.

9 — Cf. *Cap.*, 615.

10 — * Originalmente usei a expressão "capitalismo *laissez-faire*"; mas tendo em vista o facto de que "*laissez-faire*" indica a ausência de barreiras comerciais (tais como alfândegas) — algo altamente desejável, creio eu — e o facto de que considero indesejável a política econômica dos princípios do século XIX, decidi mudar minha terminologia e usar, em vez daquela, a expressão "capitalismo irrestrito".

NOTAS AO CAPÍTULO 17

1 — Cf. o Prefácio a *Uma contribuição á Crítica da Economia Política* (H. o. M., 372 = *Zur Kritik* etc., LV). Para a teoria dos estratos, capas ou camadas das "superestruturas" ver as citações da nota 13 ao cap. 15.

2 — Para a recomendação de Platão de que se use "tanto a persuasão como a fôrça, ver, p. ex., texto de nota 35 ao cap. 5 e notas 5 e 10, cap. 8.

3 — Cf. Lenine, *O Estado e a Revolução* (H. o. M., 733-4 e 735. = *State and Revolution*, 15 e 16).

4 — As duas citações são de Marx-Engels, *Manifesto Comunista* (H. o. M., 46 = GA, série I, vol. VI, 546.)

5 — Cf. Lenine, *Estado e Revolução* (H. o. M., 725 = *State and Rev.*, 8-9).

6 — Sôbre os problemas característicos de um essencialismo historicista e especialmente os problemas do tipo "Que é o estado?" ou "Que é o govêrno?", cf. o texto de notas 26 a 30 ao cap. 3, 21-4 e 26 ao cap. 11 e 26 ao cap. 12.

Sôbre a *linguagem das exigências políticas* (ou melhor, das "*propostas*" *políticas*, como diz L. J. Russell), que, a meu ver, deve substituir essa espécie de essencialismo, ver esp. texto de nota 41 e nota 42 ao cap. 6. Para o essencialismo de Marx, cf. especialmente texto de nota 11 e nota 13 ao cap. 15; nota 16 ao presente capítulo e notas 20 a 24 ao cap. 20. Cf. ainda a observação metodológica no terceiro volume do *Capital* (*Das Kap.*, III/2, 352), citado na nota 20 ao cap. 20.

7 — Esta citação é do *Manifesto Comunista* (H. o. M., 25 = GA série I, vol. VI, 528). O texto é do Prefácio de Engels á primeira tradução inglêsa do *Capital*. Cito aqui todo o trecho que conclui êsse Prefácio; Engels fala aí sôbre a conclusão de Marx de que "pelo menos na Europa, a Inglaterra é o único país em que a inevitável revolução social poderia ser realizada por meios inteiramente pacíficos e legais. Por certo, êle nunca se esquece de acrescentar que não tinha grandes esperanças de que a classe governamental britânica se submetesse, "sem uma revolta em prol da escravidão" a essa revolução pacífica e legal". (Cf. *Cap.*, 887; ver também o texto de nota 7 ao cap. 19). Esta passagem revela claramente que, segundo o marxismo, o caráter violento ou pacífico da revolução dependerá do grau de resistência que a classe dominante apresente. Cf. ainda o texto de notas 3 e sgs. do cap. 19.

8 — Cf. Engels, *Anti-Duehring* (H. o. M., 296 = GA, vol. esp., 292); ver também as passagens mencionadas na nota 5 a êste capítulo.

A resistência da burguesia foi quebrada há vários anos na Rússia; mas não se observa o menor sinal de "desvanecimeneto" do estado russo, nem sequer de sua organização interna.

A teoria do enfraquecimento do estado é profundamente fictícia e eu não estranharia que Marx e Engels a houvessem adotado apenas a fim de passar á frente de seus rivais. Êsses rivais em que penso são Bakunin e os anarquistas; Marx não gostava de ver o radicalismo de ninguém ultrapassar o seu próprio. Como Marx, aquêles aspiravam á derrubada da ordem social existente, mas dirigiam seu ataque ao sistema político e jurídico, em vez de ao econômico. Para êles, o estado era o inimigo que se tornava mister destruir. Não fôssem seus competidores anarquistas e Marx, partindo de suas próprias premissas, poderia ter chegado fàcilmente a afirmar a possibilidade de que a instituição do estado, sob o socialismo, desempenhasse novas e indispensáveis funções, a saber, as funções de salvaguardar a justiça e a liberdade que lhe foram atribuídas pelos grandes teóricos da democracia.

9 — Cf. *Capital*, 799.

10 — No capítulo "Acumulação primária", Marx não está, como êle próprio diz (p. 801) "preocupado com as causas puramente econômicas da revolução agrícola. Nosso verdadeiro interêsse consiste em estabelecer os meios compulsórios (isto é, políticos) que se utilizaram para provocar êsse resultado".

11 — Para as muitas passagens e as superestruturas cf. nota 13, cap. 15.

12 — Cf. texto referido nas notas citadas na nota anterior.

13 — Uma das partes mais valiosas e dignas de nota do *Capital*, que constitui documento fiel e imperecível da dor humana, é o capítulo VIII do primeiro volume, intitulado *A Jornada de Trabalho*, em que Marx esboça a história primitiva da legislação do trabalho. Dêsse bem documentado capítulo foram tiradas as citações que se seguem.

Deve-se observar, porém, que êsse mesmo capítulo contém material para uma completa refutação do "socialismo científico" de Marx, que se baseia na profecia da *exploração sempre crescente* dos trabalhadores. Ninguém pode ler êsse capítulo de Marx sem compreender que, felizmente, essa profecia não se tornou verdade. Não é impossível, porém, que isso em parte se deva ás atividades desenvolvidas pelos marxistas na organização do trabalho; mas a principal contribuição provém do aumento da produtividade do trabalho, resultado por sua vez, segundo Marx, da "acumulação capitalista".

14 — Cf. *Cap.*, 246 (ver nota 1 a esta passagem).

15 — Cf. *Cap.*, 257 e sgs. O comentário de Marx em sua nota 1 ao pé dessa página é do maior interêsse. Revela que casos como êstes eram utilizados pelos *tories* reacionários e escravagistas como *propaganda em favor da escravatura*. E mostra que, entre outros, Thomas Carlyle, oráculo e precursor do fascismo, participou dêsse movimento pró-escravidão. Carlyle, para citar Marx, reduziu "o único grande acontecimento da história contemporânea, a Guerra Civil Americana, ao nível de querer o Pedro do Norte quebrar a cabeça do Paulo do Sul porque o Pedro do Norte contrata seus trabalhadores por dia, ao passo que o Paulo do Sul os contrata por tôda a vida." Marx está citando aqui o artigo de Carlyle *Ilias Americana in Nuce* (*Macmillan's Magazine*, agôsto de 1863). E Marx conclui: "Assim, a bôlha da simpatia dos *tories* pelos trabalhadores urbanos (os *tories* nunca tiveram qualquer simpatia pelos trabalhadores rurais) arrebentou-se afinal. E dentro dela achamos — escravidão".

Uma de minhas razões para citar êsse trecho é que desejo acentuar o completo desacôrdo de Marx com a crença de que não há muito por onde escolher entre a escravidão e a "escravidão-assalariada" Ninguém poderia frisar com mais fôrça do que Marx o facto de que a abolição da escravidão (e consequentemente a introdução da "escravidão-assalariada") é um passo importantíssimo e necessário para a emancipação dos oprimidos. O têrmo "escravidão-assalariada" é, pois, perigoso enganador, pois tem sido interpretado pelos marxistas vulgares como uma indicação de que Marx concordava com o que é, de facto, a apreciação da situação por Carlyle.

16 — Marx define o "valor" de um artigo como o número médio de horas de trabalho necessárias para a sua reprodução. Essa definição é uma boa ilustração de seu *essencialismo* (cf. nota 8 a êste capítulo), pois êle apresenta o *valor* a fim de chegar á realidade essencial correspondente ao que aparece sob a forma do *preço* de um artigo. O preço é uma espécie ilusória de aparência. "Uma coisa pode ter preço sem ter valor", escreve Marx (*Capital*, 79; ver também as excelentes observações de Cole em sua Introdução ao *Capital*, esp. p. XXVII, sgs.). Um esboço da "teoria do valor" de Marx é encontrado no cap. 20. (Cf. notas 9-27 a êsse cap., e o texto).

17 — Sôbre o problema dos "escravos assalariados" cf. fim da nota 15 a êste capítulo; também o *Cap.*, 155 (esp. nota 1). Para a análise de Marx cujos resultados são aqui sumàriamente esboçados, ver esp. *Cap.*, 153 sgs., também a nota 1 á pg. 153; cf. ainda, no presente livro, o cap. 20.

Minha apresentação da análise de Marx pode ser apoiada pela citação de uma afirmação de Engels em seu *Anti-Duehring*, ao fazer um resumo do *Capital*. Escreve Engels (H. o. M., 269 = GA, vol. esp., 160-167): "Em outras palavras, mesmo que excluamos qualquer possibilidade de roubo, violência ou fraude; mesmo que suponhamos que todo bem privado foi produzido originalmente pelo trabalho direto do proprietário e que em todo o decorrer do processo subsequente só se registrou um intercâmbio de valores iguais por outros valores iguais, mesmo então o desenvolvimento progressivo da produção e do intercâmbio serão bastantes para criar o atual sistema capitalista de produção, com o seu monopólio tanto dos instrumentos de produção como dos bens de consumo, em mãos de uma classe numèricamente fraca; com a redução das demais classes, que representam a grande maioria numérica, ao nível da miséria proletária; com seu ciclo periódico de prosperidade da produção e crise do comércio; em outras palavras, com tôda a anarquia que o caracteriza. A explicação de todo o processo se

esgota com as causas simplesmente econômicas; o roubo, a fôrça e a suposição de uma interferência política de qualquer tipo não são absolutamente necessários para ela."

Talvez esta passagem possa um dia convencer algum marxista vulgar de que o marxismo não explica as crises pela conspiração dos "grandes negócios". O próprio Marx disse (*Das Kap.*, II, 406 sg., grifos meus) — "A produção capitalista envolve condições que, *independentemente de boas ou más intenções,* só permitem uma prosperidade relativa e temporária da classe trabalhadora, e apenas sempre como precursora de uma depressão."

18 — Para a teoria de que a "propriedade é um roubo", cf. também a observação de Marx com relação a John Watts, no *Cap.*, 601, nota 1.

19 — Para o caráter hegeliano da distinção entre a liberdade ou a democracia meramente "formais" e a "concreta" e "real", cf. nota 62 ao cap. 12. Hegel gosta de atacar a constituição britânica em razão de seu sulto á liberdade meramente "formal", em contraposição ao estado prussiano, em que a liberdade "real" se acha "materializada". Para a citação no fim dêste parágrafo, cf. a passagem citada no texto de nota 7 ao cap. 15. Ver também as notas 14 e 15 ao cap. 20 e o texto.

20 — Sôbre o *paradoxo da liberdade* e a necessidade de que o estado proteja a liberdade, cf. os quatro parágrafos do texto que precedem a nota 42 ao cap. 6, e esp. as notas 4 e 6 ao cap. 7 e texto; ver também nota 41 ao cap. 12 e texto, e nota 7 ao cap. 24.

21 — Contra essa análise, pode-se dizer que, se admitirmos uma perfeita concorrência entre os donos de emprêsas como produtores e, especialmente, como compradores de trabalho nos mercados de trabalho, (e se supusermos além disso que não há nenhum "exército industrial de reserva" de desempregados para exercer pressão sôbre êsse mercado) então não é possível falar de exploração dos economicamente fracos pelos economicamente fortes, isto é, dos trabalhadores pelos empregadores. Mas será de algum modo realista a suposição da perfeita concorrência entre os compradores, no mercado de trabalho? Não sucede, por exemplo, em muitos mercados locais de trabalho, haver só um comprador de importância? Além disso, não poderíamos admitir que a perfeita concorrência automàticamente eliminasse o problema do desemprêgo, quando não por outras razões, pela de que o trabalho não pode ser fàcilmente deslocado.

22 — Para o problema da intervenção econômica por parte do estado e para uma caracterização de nosso sistema econômico atual como tìpicamente *intervencionista,* ver os três capítulos seguintes, esp. nota 9 ao cap. 18 e o texto. Pode-se observar que o *intervencionismo,* tal como aqui empregado, é o complemento econômico do que chamei, no cap. 6, texto de notas 24-44, *protecionismo* político. (É clara a razão de não poder ser usado o têrmo "protecionismo" em lugar de "intervencionismo".) Ver esp. nota 9 ao cap. 18 e notas 25/26 ao cap. 20 e texto.

23 — A passagem é citada mais amplamente no texto de nota 14 ao cap. 13; para a contradição entre ação prática e determinismo historicista, ver essa nota e o texto de notas 5 sgs. ao cap. 22.

24 — Cf. secção II do cap. 7.

25 — Ver Bertrand Russell, *Power* (1938); cf. esp. p. 123 sgs.; ver Walter Lippmann, *The Good Society* (1937), cf. esp. p. 188 sgs.

26 — Russell, *Power,* p. 128 sgs. Grifos meus.

27 — As leis de salvaguarda da democracia acham-se ainda em estado bem rudimentar de desenvolvimento. Muitíssimo pode e deve

ser feito. A liberdade de imprensa, por exemplo, é exigida porque nosso objetivo é que o público receba uma informação correta; mas, se encararmos o problema dêste ponto de vista, veremos que contamos com garantias institucionais muito escassas de que êsse fim se realize. O que os bons jornais normalmente hoje fazem por sua própria iniciativa, isto é, dar ao público tôdas as informações importantes disponíveis, deveria ser estabelecido como seu dever, ou por leis cuidadosamente elaboradas, ou pelo estabelecimento de um código moral, sancionado pela opinião pública. Assuntos como, por exemplo, a carta de Zinovief, talvez pudessem ser controlados por meio de uma lei que tornasse nulas as eleições vencidas por meios ilícitos, e que fizesse o editor (que esqueceu seu dever de verificar o melhor possível a verdade da informação publicada) responsável pelos prejuízos causados; neste caso, pelas despesas com uma nova eleição. Não posso entrar aqui em pormenores, mas tenho a firme convicção de que podemos superar as dificuldades tecnológicas que possam erguer-se no caminho da concretização de metas como a condução de campanhas eleitorais amplamente por apelos á razão, em vez de á paixão. Não vejo por que motivo não poderíamos, por exemplo, padronizar o tamanho, o tipo, etc., dos folhetos eleitorais e suprimir os cartazes. (Isto não arrisca ameaçar a liberdade, assim como as limitações razoáveis impostas aos que pleiteiam perante os tribunais de justiça protegem a liberdade, em lugar de pô-la em perigo.) Os atuais métodos de propaganda política são um insulto ao público, assim como ao candidato. Propaganda da espécie que poderia ser bastante boa para vender sabonetes não deveria ser usada em questões de tanta repercussão.

28 — * Cf. o "*Control of Engagement Order*" britânico, 1947. O facto de que quase não se faz uso (e claramente não se abusa) dêste regulamento mostra que legislação até mesmo do mais perigoso caráter é promulgada sem premente necessidade dela — evidentemente porque a diferença fundamental entre os dois tipos de legislação, isto é, o que estabelece regras gerais de conduta e o que dá ao govêrno podêres discricionários, não é bastante compreendida. *

29 — * Para essa distinção e para o uso do têrmo "arcabouço legal" ver F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (estou citando da 1.ª ed. inglêsa, Londres, 1944). Ver, p. ex., p. 54, onde Hayek fala da "distinção... entre a criação de um *arcabouço permanente de leis* dentro do qual a atividade produtiva se guie pela decisão individual, e a *direção da atividade econômica* por uma autoridade central (os grifos são meus). Hayek acentua a significação da *previsibilidade do arcabouço legal;* ver, por exemplo, p. 56. *

30 — Esta análise, publicada no *European Messenger* de São Petersburgo, é citada por Marx no Prefácio á 2.ª ed. do *Capital.* (Ver *Cap.*, 871).

Para fazer justiça a Marx, devemos dizer que êle nem sempre levou demasiadamente a sério o seu próprio sistema e que estava inteiramente disposto a desviar-se um pouco de seu esquema fundamental; considerava-o antes como um ponto de vista (e como tal era certamente mais importante) do que como um sistema de dogmas.

Assim, lemos, em duas páginas consecutivas do *Capital* (832 sg.) uma explanação que acentua a costumeira teoria marxista do caráter secundário do sistema legal (ou de seu caráter como uma capa, uma "aparência") e outra explanação que atribui um papel muito importante ao poder político do estado, e explìcitamente o eleva á posição de uma *fôrça econômica* plenamente desenvolvida. O primeiro dêsses enunciados — "O autor teria feito bem em lembrar que revoluções não são feitas por leis" — refere-se á revolução industrial e a um

autor que indagava pelos decretos que a haviam levado a cabo. O segundo enunciado é um comentário (e dos mais heréticos, do ponto de vista marxista) sôbre os métodos de acumulação de capital; todos êsses métodos, diz Marx, "fazem uso do poder do estado, que é o poder político centralizado da sociedade. O poder é a parteira de tôda sociedade velha que está prenhe de uma nova. *É em si mesmo uma fôrça econômica.*" Até chegar á última sentença, que grifei, o trecho é claramente ortodoxo. Mas a última sentença rompe essa ortodoxia.

Engels era mais dogmático. Podemos comparar especialmente uma de suas afirmativas no *Anti-Duehring* (H. o. M., 277) onde êle escreve: "Está claro agora o papel desempenhado na história pelo poder político, em contraposição aos processos econômicos." E assevera que, onde quer que "o poder político trabalhe contra os desenvolvimentos econômicos, então, em regra, com apenas poucas exceções, êle sucumbe; essas poucas exceções são casos isolados de conquista, em que conquistadores bárbaros... assolaram... fôrças produtivas que não sabiam como utilizar". (Comparar, entretanto, notas 13/14 ao cap. 15 e texto).

O dogmatismo e o autoritarismo da maioria dos marxistas é um fenômeno realmente espantoso. Apenas mostra que usam o marxismo irracionalmente, como um sistema metafísico. Isso se encontra tanto entre os radicais como entre os moderados. E. Burns, por exemplo (em H. o. M., 374) faz a afirmação surpreendentemente ingênua de que "as refutações... inevitàvelmente retorcem as teorias de Marx"; o que parece implicar que as teorias de Marx são irrefutáveis, isto é, não científicas, pois tôda teoria científica é refutável e pode ser superada. L. Laurat, por outro lado, em *Marxism and Democracy,* p. 226, diz: "Fitando o mundo em que vivemos, espanta-nos a precisão quase matemática com que as predições essenciais de Karl Marx se vão realizando."

O próprio Karl Marx parece haver pensado de modo diferente. Talvez nisso eu me engane, mas creio na sinceridade do que êle afirmou (no final do seu Prefácio á 1.ª edição do *Capital;* ver 865): "Saúdo a crítica científica, por dura que seja. Mas, ante os preconceitos de uma chamada opinião pública, aferro-me á minha máxima...: segue o teu caminho e deixa que falem!"

NOTAS AO CAPÍTULO 18

1 — Sôbre o essencialismo de Marx e o fato de que os meios materiais de produção desempenham o papel de essências em sua teoria, ver esp. nota 13 ao cap. 15. Cf. ainda nota 6 ao cap. 17 e notas 20 a 24 ao cap. 20 e texto.

— Cf. *Cap.,* 864 = H. o. M., 374, e notas 14 e 16 ao cap. 13.

3 — O que chamei o objetivo secundário do *Capital,* seu objetivo anti-apologético, inclui uma tarefa um tanto acadêmica, a saber, a *crítica da economia política com relação á sua situação científica.* A esta última tarefa é que Marx fêz alusão, tanto no título do precursor do *Capital,* a saber, *Uma Contribuição á Crítica da Economia Política,* como no subtítulo do próprio *Capital,* que reza, em tradução literal, *Crítica da Economia Política.* E ambos êsses títulos aludem indiscutìvelmente á *Crítica da Razão Pura,* de Kant. Por sua vez, êste último título pretendia significar: "Crítica da filosofia pura ou metafísica,

em relação á sua posição científica." (Isto é mais claramente indicado pela parafrase da crítica de Kant, que reza, numa tradução quase literal: *"Prolegomenos a Quaisquer Metafísicas que Futuramente Possam Reivindicar uma Posição Científica.*) Aludindo a Kant, Marx, ao que parece, desejava dizer: "Assim como Kant criticou as veleidades da metafísicas, revelando que ela *não era ciência,* mas, em amplo grau, *teologia apologética,* assim eu critico aqui as veleidades correspondentes da economia burguesa." Que a principal tendência da *Crítica* de Kant era considerada, nos círculos de Marx, como dirigida contra a teologia apologética, isso se vê de sua apresentação feita em *Religion and Philosophy in Germany* pelo amigo de Marx, H. Heine (cf. notas 15 e 16 ao cap. 15). Não é de todo sem interêsse ver que, apesar da supervisão de Engels, a primeira tradução inglêsa do *Capital* verteu-lhe o subtítulo como *"Uma Análise Crítica da Produção Capitalista",* substituindo assim a ênfase sôbre o que descrevi como o primeiro objetivo do texto de Marx por uma alusão a seu segundo objetivo.

Burke é citado por Marx no *Capital,* 343, nota 1. A citação é de E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity,* 1800, p. 31 sg.

4 — Cf. minhas observações sôbre a consciência de classe para o final da secção I do cap. 16.

Com relação á continuada existência da unidade de classe uma vez cessada a luta contra o inimigo de classe, dificilmente concorda com as suposições de Marx, creio eu, admitir que a consciência de classe seja uma coisa que *possa* ser acumulada e depois armazenada, que *possa* sobreviver ás fôrças que a produziram. Mas a admissão ulterior de que ela *deve necessàriamente* sobreviver a essas fôrças acha-se em franca contradição com a teoria de Marx, que encara a consciência como um espelho ou um produto da dura realidade social. Contudo, essa suposição ulterior deve ser feita por quem quer que sustente, com Marx, que a dialéctica da história deve conduzir ao socialismo.

A passagem seguinte do *Manifesto Comunista* (H. o. M., 46 sg. = GA, série I, vol. VI, 46) é especialmente interessante nesse particular; contém uma clara afirmação de que a consciência de classe dos trabalhadores nada mais é do que uma consciência da "fôrça das circunstâncias", isto é, da pressão exercida pela situação de classe; mas contém, ao mesmo tempo, a doutrina criticada no texto, a saber, a profecia da sociedade sem classes. Esta é a passagem: "Apesar do facto de que o proletariado é compelido pela fôrça das circunstâncias a organizar-se como classe durante sua luta com a burguesia; apesar do facto de que, por meio de uma revolução, êle se torna a classe governante e, como tal, varre pela fôrça as velhas condições da produção; apesar dêsses factos, êle varrerá, juntamente com essas condições, também as condições de existência de qualquer antagonismo de classe e de quaisquer classes e, portanto, abolirá sua própria supremacia como uma classe. — Em lugar da velha sociedade burguêsa, com suas classes e seu antagonismo de classe, teremos uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um seja a garantia do livre desenvolvimento de todos." (Cf. também nota 8 a êste capítulo.) É uma bela crença, mas é também uma crença estética e romântica; é um esperançado "utopismo", para usar a terminologia marxista, e não um "socialismo científico".

Marx lutou contra o que chamou "utopismo" e andou certo. (Cf. cap. 9). Mas, sendo êle próprio um romântico, deixou de discernir o mais perigoso elemento do utopismo, sua histeria romântica, seu irracionalismo esteticista; em vez disso, lutou contra suas tentativas de planejamento racional (na verdade muito imaturas), opondo a elas o seu historicismo (cf. nota 21 ao presente capítulo.)

Apesar de seu agudo raciocínio e de tôdas as suas tentativas para usar métodos científicos, Marx permitiu que sentimentos estéticos e irracionais usurpassem, em certos pontos, o completo contrôle de seus pensamentos. Atualmente, isto se chama pensamento desejoso. Foi o pensamento desejoso, romântico, irracional e mesmo místico que levou Marx a admitir que a unidade coletiva de classe e a solidariedade de classe dos trabalhadores poderiam durar após uma mudança na situação das classes. Assim, foi o pensamento desejoso, um coletivismo místico e uma reação irracional á tensão da civilização que conduziram Marx a profetizar o advento necessário do socialismo.

Essa espécie de romantismo é um dos elementos do marxismo que mais fortemente atrai muitos de seus adeptos. Expressa-se, por exemplo, muito comoventemente, na dedicatória dos *Moscow Dialogues* de Hecker. Aqui Hecker fala do socialismo como de "uma ordem social em que não mais existirão as lutas de classe e raça e em que a verdade, a bondade e a beleza serão o quinhão de todos!" Quem não gostaria de ter o paraíso na terra? E, contudo, um dos primeiros princípios de uma política racional deve ser o de que *não podemos fazer um paraíso na terra*. Não nos vamos tornar Espíritos Livres ou anjos, pelo menos não no próximo par de séculos, ou mais ainda. Estamos presos a esta terra por nosso metabolismo, como Marx certa vez sabiamente declarou; ou, como o Cristianismo diz, somos espírito *e* carne. Assim, devemos ser um pouco mais modestos. Na política e na medicina, o que promete demais é provàvelmente um charlatão. Devemos tentar, o melhor que pudermos, aperfeiçoar as coisas, mas devemos libertar-nos da idéia de uma pedra filosofal, ou de uma fórmula que converta nossa algo corrupta sociedade humana em ouro puro e sempiterno.

No fundo de tudo isso, está a esperança de expulsar de nosso mundo o demônio. Platão julgou que o podia fazer banindo-o para as classes inferiores e governando sôbre êle. Os anarquistas sonharam que, uma vez destruído o estado, derrubado o Sistema Político, tudo passaria a correr bem. E Marx sonhou um sonho semelhante de exilar o demônio pela destruição do sistema econômico.

Estas observações não pretendem implicar que seja impossível realizar avanços inteiramente rápidos, talvez mesmo mediante a introdução de pequenas reformas, tais como, por exemplo, uma reforma tributária ou uma redução das taxas de juros. Apenas quero insistir em que, da eliminação de um mal, cumpre esperar a criação, á maneira de repercussão involuntária, de tôda uma série de novos males, embora possìvelmente muito menores, colocados em plano completamente diferente de premência. Assim, o segundo princípio da sã política seria: *tôda política consiste em escolher o menor mal* (como diz o poeta e crítico vienense K. Kraus). E os políticos devem ser zelosos na procura dos males que suas ações devem necessàriamente produzir, em lugar de escondê-los, pois de outro modo seria impossível uma apreciação adequada dos males concorrentes.

5 — Embora eu não pretenda tratar da dialéctica de Marx (cf. nota 4 ao cap. 13), posso mostrar que é possível "reforçar" o argumento de Marx, a que lògicamente falta conclusão, por meio do chamado "raciocínio dialéctico". De acôrdo com êsse raciocínio, apenas precisamos descrever as tendências antagônicas dentro do capitalismo de modo tal que o socialismo (por exemplo, sob a forma de um capitalismo estatal totalitário) apareça como a síntese necessária. As duas tendências antagônicas do capitalismo podem, assim, ser talvez descritas desta maneira: *Tese*: A tendência para a acumulação de capital em poucas mãos; para a industrialização e o contrôle burocrático da indústria e para o nivelamento econômico e psicológico dos trabalhadores mediante a padronização de necessidades e desejos. *Antítese*: A miséria crescente das grandes massas; sua crescente consciência de classe em consequência de (*a*) guerra de classe e (*b*) de sua crescente verificação da imensa significação que possui dentro do sistema econômico baseado na tendência do sistema produtivo para erguer a classe trabalhadora á situação de única classe produtora e, consequentemente, de única classe essencial na sociedade industrializada (Cf. também nota 15 ao cap. 19 e texto).

Nem se torna necessário mostrar como emerge a necessária síntese marxista; mas pode ser necessário insistir em que uma acentuação levemente diferente na descrição das tendências antagônicas pode levar a "sínteses" muito diferentes; de facto, a qualquer outra síntese que alguém deseje defender. Por exemplo, poder-se-ia fàcilmente apresentar o fascismo como uma síntese necessária, ou talvez a "tecnocracia", ou ainda um sistema de intervencionismo democrático.

6 — Sôbre o conselho de Pareto, cf. nota 1 ao cap. 13.

7 — A história dos movimentos da classe operária está cheia de contrastes. Vemos por ela que os trabalhadores sempre estiveram dispostos a realizar os maiores sacrifícios na luta pela libertação de sua própria classe e, acima desta, pela humanidade. Mas há também muitos capítulos mesquinhos que só nos falam de egoísmo completamente vulgar e da perseguição de interêsses grupais em detrimento de todos.

É por certo compreensível que um sindicato que obtenha uma grande vantagem para seus membros, graças á sua solidariedade e ao contrato coletivo tente excluir de tais benefícios aquêles que não estão dispostos a juntar-se ao sindicato; por exemplo, incorporando aos contratos coletivos a cláusula de que só os membros do sindicato terão emprêgo. Mas é coisa muito diferente, e na verdade indefensável, que um sindicato que dêsse modo obteve um monopólio feche a lista de seus membros, mantendo assim de fora colegas trabalhadores que desejam ingressar nele, sem mesmo estabelecer um método justo de admitir novos membros (como o estrito respeito a uma lista de aspirantes). A ocorrência possível de tais coisas mostra que o facto de ser um homem um operário nem sempre o impede de esquecer tudo a respeito da solidariedade entre os oprimidos e de fazer pleno uso das prerrogativas econômicas que pode possuir, isto é, de explorar seus colegas trabalhadores.

8 — Cf. *Manifesto Comunista* (H. o. M., 47 = GA, série I, vol. VI, 546); a passagem é citada com mais amplitude na nota 4 a êste capítulo, onde se trata do romantismo de Marx.

9 — O têrmo "capitalismo" é por demais vago para poder ser usado como o nome de um período histórico definido. A palavra "capitalismo" foi usada inicialmente em sentido pejorativo e manteve, no uso popular, êsse sentido (o de um "sistema que favorece grandes lucros aos que não trabalham"). Mas, ao mesmo tempo, tem também sido usada num sentido científico neutro, com muitas significações diferentes. Até onde, de acôrdo com Marx, tôdas as acumulações de meios de produção possam ser denominadas "capital", até aí poderemos mesmo dizer que "capitalismo" é, em certo sentido, sinônimo de "industrialismo". Podemos, nesse sentido, descrever com inteira correção uma sociedade comunista em que o estado possui todo o capital como "capitalismo de estado". Por essas razões, sugiro que se use o nome de "*capitalismo irrestrito*" para aquêle período que Marx analisou e batizou "capitalismo", e o nome de "*intervencionismo*" para o nosso próprio período. O nome de "intervencionismo" pode, em verdade, abranger os três tipos principais de mecânica social de nosso tempo: o intervencionismo coletivista da Rússia, o intervencionismo democrático

da Suécia e das "Pequenas Democracias" e o "New Deal" norte-americano; e ainda mesmo os métodos fascistas de economia arregimentada. O que Marx chamou "capitalismo" — isto é, o capitalismo irrestrito — "desvaneceu-se" no século Vinte.

10 — Os "sociais democratas" da Suécia, o partido que inaugurou a experiência sueca, foram outrora marxistas, mas desistiram de suas teorias marxistas pouco depois de sua decisão de aceitar as responsabilidades governamentais e se lançaram a um grande programa de reforma social. Um dos aspectos em que a experiência sueca se desvia do marxismo é sua ênfase sôbre o consumidor e o papel desempenhado pelas cooperativas de consumo, em contraposição á dogmática ênfase marxista sôbre a produção. A teoria econômica tecnológica dos suecos é fortemente influenciada pelo que os marxistas denominaram "economia burguesa", ao passo que a ortodoxa teoria marxista do valor não desempenha ali qualquer papel.

11 — Sôbre êste programa, cf. H. o. M., 46 (= GA, série I, vol. VI, 545). Para o ponto (1), cf. texto de nota 16 ao cap. 19.

Pode-se observar que, mesmo num dos mais radicais pronunciamentos feitos por Marx, o *Discurso á Liga Comunista* (1850), êle considerou uma taxação progressiva das rendas como uma medida das mais revolucionárias. Na descrição final das táticas revolucionárias, contidas no fim dêsse discurso, que termina com o grito de batalha "Revolução permanente!", Marx diz: "Se os democratas propuserem uma taxação proporcional, os operários devem exigir a tributação progressiva. E se os democratas se declararem a favor de uma tributação progressiva moderada, os trabalhadores deverão insistir num imposto progressivo elevado, tão elevadamente progressivo que cause o colapso do grande capital". (Cf. H. o. M., 70 e esp. nota 41 ao cap. 20).

12 — Sôbre minha concepção da mecânica social gradual, cf. esp. cap. 9. Sôbre a intervenção política em questões econômicas e uma explicação mais precisa do têrmo "interevencionismo", ver nota 9 a êste capítulo e o texto.

13 — Considero esta crítica do marxismo como muito importante. É ela mencionada nas secções 17/18 de minha *A Pobreza do Historicismo;* e, como exponho ali, poderia ser-lhe oposta uma *teoria moral historicista.* Mas acredito que só se tal teoria (cf. cap. 22, esp. notas 5 sgs. e texto) fôsse aceita conseguiria o marxismo escapar á acusação de que ensina *"a crença em milagres políticos."* (Esta expressão deve-se a Julius Kraft). Ver também notas 4 e 21 ao presente capítulo.

14 — Para o problema da *transigência,* ou *negociação,* cf. uma observação ao fim do parágrafo a que foi dada a nota 3 ao cap. 9. Para uma justificativa da observação no texto sôbre "não planejarem para o conjunto da sociedade", ver o cap. 9 e minha *A. Pobreza do Historicismo, II* (especialmente a crítica do holismo).

15 — F. A. von Hayek (cf. p. ex., seu *Freedom and the Economic System,* Chicago, 1939) insiste em que uma "economia planejada" centralizada deve envolver os mais graves perigos para a liberdade individual. Mas também acentua que é necessário *planejar para a liberdade.* (O "planejamento para a liberdade" é também defendido por Mannheim em *Man and Society in an Age of Reconstruction,* 1941. Como, porém, sua idéia de "planejamento" é enfàticamente *coletivista* e *holística,* estou convencido de que deve levar á tirania e não á liberdade; e, na verdade, a "liberdade" de Mannheim é rebento da de Hegel. Cf. o fim do cap. 23 e meu trabalho citado no fim da nota anterior.)

16 — Essa contradição entre a teoria histórica marxista e a realidade histórica russa é discutida no cap. 15, notas 13/14 e texto.

17 — Esta é outra contradição entre a teoria marxista e a prática histórica; em contraposição á mencionada na nota anterior, esta deu origem a muitas discussões e tentativas para explicar a questão com a ajuda de hipóteses auxiliares. Destas, a mais importante é a teoria do colonianismo explorador e do imperialismo. Essa teoria assevera que o desenvolvimento revolucionário se vê frustrado naqueles países em que proletário e capitalista colhem onde não êles, mas os nativos oprimidos das colônias, semearam. Essa hipótese, que é sem dúvida refutada por desenvolvimentos como os verificados nas Pequenas Democracias não imperialistas, será discutido mais amplamente no cap. 20 (texto de notas 37-40).

Muitos sociais democratas interpretaram a Revolução Russa, de acôrdo com o esquema de Marx, como uma tardia "revolução burguesa", insistindo em que essa revolução se achava ligada a um desenvolvimento econômico paralelo ao da "Revolução Industrial" dos países mais adiantados. Mas esta interpretação admite, por certo, que a história deve conformar-se com o esquema de Marx. De facto, o problema essencialista de saber se a Revolução Russa é uma revolução industrial tardia ou uma "revolução social" prematura é de caráter puramente verbal; e, se êle leva os marxistas a dificuldades, então isso só vem mostrar que o marxismo tem dificuldades verbais para descrever acontecimentos que não foram previstos por seus fundadores.

18 — Os dirigentes foram capazes de inspirar em seus seguidores uma fé entusiástica em sua missão de libertar a humanidade. Mas foram êles também responsáveis pela queda final de sua política, pela derrocada do movimento. Essa queda deveu-se, em ampla medida, á irresponsabilidade intelectual. Os dirigentes haviam assegurado aos trabalhadores que o marxismo era uma ciência e que o lado intelectual do movimento estava nas melhores mãos. Mas nunca adotaram para com o marxismo uma atitude científica, isto é, crítica. Enquanto puderam aplicá-lo (e que há de mais fácil do que isso?), enquanto puderam interpretar a história em artigos e discursos, ficaram intelectualmente satisfeitos. (Cf. também notas 19 e 22 a êste capítulo).

19 — Por certo número de anos antes do erguimento do fascismo na Europa Central, notou-se das fileiras dos líderes sociais democráticos um derrotismo muito acentuado. Começaram a acreditar que o fascismo era uma etapa inevitável do desenvolvimento social. Isto é, começaram a introduzir certas emendas no esquema de Marx, mas nunca duvidaram da robustez da focalização historicista; nunca duvidaram de que poderia ser totalmente errônea uma indagação como: "é o fascismo uma etapa inevitável no desenvolvimento da civilização?"

20 — O movimento marxista na Europa Central teve poucos predecessores na história. Foi um movimento que, apesar do facto de professar o ateísmo, pode em verdade ser chamado um grande movimento religioso. (Talvez isso possa impressionar alguns intelectuais que não tomam a sério o marxismo.) Sem dúvida, foi de muitos modos um movimento coletivista e mesmo tribalista. Mas foi um movimento dos trabalhadores a fim de se educarem para a sua grande tarefa, para se emanciparem, para elevar o padrão de seus interêsses e de seus lazeres, para substituir o álcool pelo alpinismo, o "swing" pela música clássica, as histórias de sensação pelos livros sérios. "A emancipação da classe operária só pode ser realizada pelos próprios trabalhadores", era sua crença. (Para a profunda impressão que êsse movimento causou em certos observadores, ver, p. ex., G. E. R. Gedye, *Fallen Bastions,* 1939.)

21 — A citação é do Prefácio de Marx á 2.ª ed. do *Capital.* (Cf. *Cap.,* 870; cf. também nota 6 ao cap. 13.) Mostra quão afortunado foi

Marx com os seus comentaristas (cf. também nota 26 ao cap. 17 e texto).

Outra passagem interessantíssima em que Marx manifesta seu anti-utopismo e seu historicismo pode ser encontrada em *A Guerra Civil na França,* (H. o. M., 150 = K. Marx, *Der Buergerkriege in Frankreich,* A. Willaschek, Hamburgo, 1920, 65-66) onde Marx diz, aprovativamente, da *Comuna* de Paris em 1871: "A classe trabalhadora não esperava milagres da Comuna. Não tinha Utopias de primeira mão para serem introduzidas por decreto do povo. Sabiam todos que, a fim de realizar a sua própria emancipação e, com ela, aquelas formas superiores a que tende nossa sociedade atual, irresistivelmente, ... teriam de passar por longas lutas, por uma série de processos históricos transformadores das circunstâncias e dos homens. Não tinham ideais a realizar a não ser o de libertar os elementos da nova sociedade, de que está prenhe a própria velha sociedade burguesa em colapso." Poucas são as passagens de Marx que exibem tão impressionante a falta de plano historicista. "Teriam de passar por longas lutas...", diz Marx. Mas, se não tinham planos a concretizar, se não tinham "ideais a realizar", por que estavam lutando? Não "esperavam milagres", diz Marx; mas êle mesmo esperava milagres, ao acreditar que a luta histórica tende irresistivelmente para "formas superiores" de vida social. (Cf. notas 4 e 13 ao presente capítulo). Marx estava justificado, até certa medida, em recusar lançar-se na mecânica social. Organizar os trabalhadores era, sem dúvida, a mais importante tarefa prática de seu tempo. Se uma desculpa tão suspeita como a de que "o tempo não amadurecera para isso" pode ser aplicada com justiça a alguma coisa, deve ser aplicada á recusa de Marx em intrometer-se com problemas da mecânica social de instituições racionais. (Êste ponto é ilustrado pelo caráter pueril das propostas utópicas apresentadas até, digamos, Bellamy, inclusive.) Mas foi infeliz que êle apoiasse essa sadia intuição política num ataque teórico á tecnologia social. Isso forneceu uma desculpa para que seus seguidores dogmáticos continuassem na mesma atitude, num tempo em que as coisas mudaram e em que a tecnologia se tornou politicamente mais importante, até, do que a organização dos trabalhadores.

22 — Os dirigentes marxista interpretaram os acontecimentos como os altos e baixos dialécticos da história. Assim, funcionaram mais como cicerones, como guias através dos montes (e vales) da história, do que como líderes de ação política. Essa arte duvidosa de interpretar os terríveis acontecimentos da história em lugar de combatê-los foi vigorosamente denunciada pelo poeta K. Kraus (mencionado na nota 4 a êste capítulo).

NOTAS AO CAPÍTULO 19

1 — Cf. *Capital,* 846 = H. o. M., 403.

2 — A passagem é de Marx-Engels, *Manifesto Comunista* (Cf. H. o. M., 31 = GA, série I, vol. VI, 533).

3 — Cf. *Capital,* 547 = H. o. M., 560 (onde é citado por Lenine).

Uma observação pode ser feita relativamente ao têrmo "concentração de capital" (que no texto traduzi por "concentração de capital em poucas mãos").

Na terceira edição do *Capital* (cf. Cap., 689 sgs.) Marx apresentou as seguintes distinções: (a) por *acumulação* de capital êle quis significar

simplesmente o crescimento do montante total de bens de capital, por exemplo, dentro de certa região; (b) por *concentração* de capital, quis significar (cf. 689/690) o crescimento normal do capital nas mãos dos vários capitalistas individuais, crescimento que provém da tendência geral para a acumulação e que lhes dá comando sôbre um número crescente de trabalhadores; (c) por *centralização* quis significar (cf. 691) aquela espécie de crescimento de capital que se deve á expropriação de alguns capitalistas por outros capitalistas ("um capitalista rebaixa muitos de seus colegas").

Na segunda edição, Marx não distinguira ainda entre concentração e centralização; usava o têrmo "concentração" tanto no sentido (b) como no (c). Para mostrar a diferença, lemos na terceira edição (*Cap.,* 691): "Aqui temos genuina centralização, em distinção da acumulação e da concentração". Na segunda edição, lemos, nesse ponto: "Aqui temos genuina concentração, em distinção da acumulação". A alteração, entretanto, não foi feita no livro inteiro, mas apenas em poucas passagens (esp. p. 690-3 e 846). Na passagem aqui citada no texto, a redação permaneceu a mesma da segunda edição. Na passagem (p. 846) citada no texto de nota 15 a êste capítulo. Marx substituiu "concentração" por "centralização".

4 — Cf. *18 Brumário* de Marx (H. o. M., 123, grifos meus = K. Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Verlag fuer Literatur und Politik,* Viena-Berlim, 1927, 28-29): "A república burguêsa triunfou. De seu lado estavam a aristocracia das finanças, a burguesia industrial, a *classe média,* a pequena burguesia, o exército, o *baixo proletariado,* organizado como Guarda Móvel, os *luminares intelectuais,* o clero e a *população rural.* Ninguém ficou ao lado do proletariado de Paris, além do próprio proletariado."

Para uma afirmativa incrìvelmente ingênua de Marx sôbre os "produtores rurais" cf. também nota 43 ao cap. 20.

5 — Cf. texto de nota 11 ao cap. 18.

6 — Cf. a citação da nota 4 ao presente capítulo, especialmente a referência á classe média e aos "luminares intelectuais".

Sôbre o "baixo proletariado", ou "da ralé", cf. o mesmo ponto e *Cap.,* 71 sg., onde o têrmo é traduzido como "proletariado esfarrapado".

7 — Sôbre a significação de "consciência de classe" no sentido de Marx ver fim da secção I do cap. 16.

Pôsto de parte o possível desenvolvimento de um espírito derrotista como o mencionado no texto, há outras coisas que podem minar a consciência de classe dos trabalhadores e levar á desunião dentro da classe operária. Lenine por exemplo mostra que o imperialismo pode dividir os trabalhadores oferecendo-lhes um quinhão em sua prêsa; escreve êle: (H. o. M., 707 = V. I. Lenine, L. L. L., *Imperialism, the Highest State of Capitalism,* vol. XV, 96; cf. também nota 40 ao cap. 20) "... na Grã Bretanha, a tendência do imperialismo a dividir os trabalhadores, a fortalecer os oportunistas no meio dêles e a causar temporária decadência no movimento da classe trabalhadora revelou-se muito antes do fim do século dezenove e do comêço do vigésimo."

H. B. Parker menciona com acêrto em sua excelente análise, *Marxism — A Post Mortem* (1940; também publicado sob o título *Marxism — An Autopsy*), que é inteiramente possível que empregadores e trabalhadores, juntamente, explorem o consumidor; numa indústria protegida ou monopolista, podem êles compartilhar da prêsa. Essa possibilidade mostra que Marx exagera o antagonismo entre os interêsses de operários e empregadores.

Por último, pode ser mencionado que a tendência de muitos governos para agir ao longo da linha de menor resistência é susceptível de conduzir ao seguinte resultado: visto serem os empregadores e os trabalhadores os grupos de melhor organização e mais poderosos politicamente de uma comunidade, o govêrno moderno pode tender fàcilmente a satisfazer a ambos, á custa do consumidor. E pode fazê-lo sem culpa na consciência, pois se persuadirá de que agiu bem estabelecendo a paz entre as partes mais em antagonismo na comunidade.

8 — Cf. texto de notas 17 e 18 a êste capítulo.

9 — Alguns marxistas ousam mesmo asseverar que haveria bem menos sofrimentos envolvidos numa revolução social violenta do que nos males crônicos inerentes ao que êles denominam "capitalismo" (Cf. L. Laurat, *Marxism and Democracy*, trad. por E. Fitzgerald, 1940; p. 38, nota 2; Laurat critica Sidney Hook, *Towards an Understanding of Marx*, por sustentar tais opiniões). Êsses marxistas, entretanto, não revelam a base científica de seu cálculo, ou, para falar mais duramente, de sua mostra extremamente irresponsável de pretensão oracular.

10 — "Isso é claro, sem qualquer comentário", diz Engels a respeito de Marx, lembrando seu hegelianismo, segundo o qual "se as coisas e suas relações mútuas são consideradas variáveis em vez de fixas, então suas imagens mentais, suas noções, serão sujeitas também á variação e á transformação; ninguém tente forçá-las a encaixar-se em definições rígidas; antes, sejam tratadas, conforme o caso, de acôrdo com o caráter histórico ou lógico do processo por que se formaram". (Cf. Engels, Prefácio a *Das Kapital*, III/1, p. XVI.)

11 — Não corresponde exatamente porque os Comunistas às vêzes professam a teoria mais moderada, especialmente naqueles países em que essa teoria não é representada pelos sociais democratas. Cf. p. ex. texto de nota 26 dêste capítulo.

12 — Cf. notas 4 e 5 ao cap. 17 e texto, assim como nota 14 ao presente capítulo; e compare-se com notas 17 e 18 ao presente cap. e texto.

13 — Há sem dúvida outras posições entre essas duas; e também há posições marxistas mais moderadas, especialmente o chamado "revisionismo" de A. Bernstein. Esta última posição, na verdade, abandona completamente o marxismo e nada mais é do que a defesa de um movimento de trabalhadores estritamente democrático e não violento.

14 — Êsse desenvolvimento dado por Marx é, sem dúvida, uma interpretação e não das convincentes; o facto é que Marx não foi muito coerente e que usou as palavras "revolução", "fôrça", "violência", etc., com sistemática ambiguidade. Essa posição foi-lhe em parte imposta pelo facto de que a história durante sua existência não se comportou de acôrdo com seu plano. Concordava com a teoria marxista até onde exibia com muita clareza uma tendência a afastar-se do que Marx chamava "capitalismo", isto é, a afastar-se da não-intervenção. Marx frequentemente se referia com satisfação a essa tendência, como por exemplo em seu Prefácio á primeira edição do *Capital*. (Cf. citação na nota 16 ao presente cap.; ver também o texto). Mas, por outro lado, essa mesma tendência (para o intervencionismo) levava a uma melhoria do quinhão dos trabalhadores, em oposição á teoria de Marx e, portanto, reduzia a probabilidade de uma revolução. A hesitação de Marx e as interpretações ambíguas de seu próprio ensinamento são possìvelmente um resultado dessa situação.

A fim de ilustrar êsse ponto, duas passagens podem ser citadas, uma de obra antiga de Marx e outra de uma das suas últimas obras. A passagem antiga é do *Discurso á Liga Comunista* (1850; cf. H. o. M., p. 60 sgs. = *Labour Monthly*, setembro de 1922, 136 sgs.). É uma

passagem interessante, por ser prática. Marx supõe que os trabalhadores, juntamente com os democratas burgueses, ganharam a batalha contra o feudalismo e estabeleceram um regime democrático. Insiste Marx em que, após haver realizado isso, o grito de batalha dos operários deve ser: "Revolução permanente!" O que isto significa é explicado em minúcia (p. 66): "Devem êles agir de modo tal que a excitação revolucionária não desmaie imediatamente após a vitória. Pelo contrário, deverão mantê-la tanto quanto possível. Longe de se oporem aos chamados excessos, como sacrificar á vingança popular os indivíduos odiados ou os edifícios públicos ligados a lembranças odiosas, tais factos devem não só ser tolerados como sua direção deve ser tomada, para fins de exemplo." (Cf. também nota 35 (1) a êste cap. e nota 44 ao cap. 20).

Uma passagem moderada que contrasta com a anterior pode ser escolhida do *Discurso á Primeira Internacional*, de Marx (Amsterdão, 1872; cf. L. Laurat, ob. cit., p. 36): "Não negamos que há países, tais como os Estados Unidos e a Grã Bretanha — e se eu conhecesse melhor vossas instituições talvez pudesse acrescentar a Holanda — em que os operários são capazes de realizar seus objetivos por meios pacíficos. Mas o mesmo não sucede em todos os países." Sôbre essas opiniões mais moderadas, cf. também texto de notas 16 a 18 ao presente capítulo.

Mas total confusão dentro de uma só casca de ovo pode ser encontrada já tão cedo quanto no *Manifesto Comunista*, onde deparamos as duas seguintes afirmações contraditórias, separadas apenas por uma sentença: (1) "Em suma, os Comunistas apoiam, em qualquer parte, qualquer movimento revolucionário contra a existente ordem política e social das coisas". (Isto deve incluir a Inglaterra, por exemplo.) (2) "Finalmente, êles trabalham em tôda parte pela união e concordância dos partidos democráticos de todos os países". Para tornar a confusão completa, diz a sentença seguinte: "Os comunistas recusam esconder suas opiniões e objetivos. Abertamente declaram que seus fins só podem ser atingidos com a derrubada, pela fôrça, de tôdas as condições sociais existentes". (Não são excluídas as condições democráticas.)

15 — Cf. *Cap.*, 846 = H. o. M., 403 sg. (Relativamente á palavra "centralização" que na terceira edição substitui o têrmo "concentração" da segunda edição, cf. nota 3 ao presente capítulo. Sôbre a tradução "sua capa capitalista torna-se camisa de fôrça", pode-se observar que uma tradução mais literal seria: "tornam-se incompatíveis com seu envoltório capitalista", ou "capa"; ou um pouco mais livremente: "sua capa capitalista torna-se intolerável").

Êste trecho é fortemente influenciado pela *dialéctica* hegeliana, como se vê em sua continuação. (Hegel chamava a *antítese* de uma *síntese*, às vêzes, sua negação, e a *síntese* a "negação da negação".) "O método capitalista de apropriação — escreve Marx — ... é a primeira negação da propriedade privada individual baseada no trabalho individual. Mas, com a inexorabilidade de uma lei da natureza, a produção capitalista engendra sua própria negação. É a negação da negação. Esta segunda negação ... estabelece... a propriedade comum da terra e dos meios de produção". (Sôbre uma derivação dialéctica mais minuciosa do socialismo cf. nota 5 ao cap. 18).

16 — Foi esta a atitude adotada por Marx em seu Prefácio á primeira edição do *Capital* (*Cap.*, 865), onde êle diz: "Contudo, o progresso é inegável... Os representantes estrangeiros da corôa britânica... dizem-nos... que nos países mais adiantados do continente europeu uma mudança nas relações entre o capital e o trabalho é

justamente tão evidente e inevitável como na Inglaterra... O sr. Wade, vice-presidente dos Estados Unidos da América do Norte,... declara em comícios públicos que, após a abolição da escravatura, uma mudança radical nas condições do capital e da propriedade de terras está programada para vir!" (Cf. também nota 14 a êste cap.).

17 — Cf. Engels, Prefácio á primeira edição inglêsa do *Capital.* (*Cap.*, 887.) A citação é feita mais amplamente na nota 9 ao cap. 17.

18 — Cf. a carta de Marx a Hyndman, datada de 8 de dezembro de 1880; ver H. H. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life* (1911), p. 283. Cf. também L. Laurat, ob. cit., 239. A passagem pode ser citada aqui mais extensamente: "Se dizeis que não compartilhais das opiniões de meu partido a respeito da Inglaterra, apenas posso replicar que êsse partido considera que uma revolução inglêsa não é *necessária,* mas — de acôrdo com os precedentes históricos — é *possível.* Se a evolução inevitável se transformar numa revolução, a culpa não será só das classes dirigentes, mas também da classe operária." (Note-se a ambiguidade da posição.

19 — H. B. Parkes, *Marxism, A Post Mortem,* p. 101. (Cf. também pgs. 106 sg.), expressa opinião semelhante; insiste em que a crença marxista "de que o capitalismo não pode ser reformado, mas só destruído" é um dos postulados característicos da teoria marxista da acumulação. "Adote-se qualquer outra teoria — diz êle — e continuará possível a transformação do capitalismo por métodos graduais."

20 — Cf. o fim do *Manifesto* (H. o. M., 59 = GA, série I, vol. VI, 557): "Os proletários nada têm a perder além de seus grilhões. Têm um mundo a ganhar".

21 — Cf. o *Manifesto* (H. o. M., 45 = GA, série I, vol. VI, 545); a passagem é mais amplamente citada no texto de nota 35 dêste capítulo. — A última citação neste parágrafo é do *Manifesto,* H. o. M., 35 (= GA, série I, vol. VI, 536). Cf. também nota 35 a êste capítulo.

22 — Reformas sociais, entretanto, raramente têm sido levadas avante sob pressão daquêles que sofrem; movimentos religiosos — incluo entre êles os Utilitários — e individuais (como Dickens) podem influenciar grandemente a opinião pública. E Henry Ford descobriu, com espanto de todos os marxistas e de muitos "capitalistas", que uma elevação de salários pode beneficiar o empregador.

23 — Cf. notas 18 e 21 ao cap. 18.

24 — Cf. H. o. M., 37 (= GA, série I, vol. VI, 538).

25 — Cf. *O Estado e a Revolução,* H. o. M., 756 (*State and Revolution,* 77). Eis o trecho completo: "A democracia é de grande importância para a classe trabalhadora em sua luta pela liberdade e contra os capitalistas. Mas a democracia não é, de modo algum, um limite que não se possa ultrapassar; é apenas uma das etapas no decurso do desenvolvimento do feudalismo para o capitalismo e do Capitalismo para o Comunismo".

Lenine insiste em que a democracia apenas significa "igualdade *formal*". Cf. também H. o. M., 834 (= V. I. Lenine, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky,* L. L. L., vol. XVIII, 34), onde Lenine usa êste argumento hegeliano de liberdade meramente "formal" contra Kautsky: "... êle aceita a igualdade formal, que sob o capitalismo é simplesmente uma fraude e uma mostra de hipocrisia em face de seu valor nominal como igualdade de facto"...

26 — Cf. Parkes, *Marxism, A post Mortem,* p. 219.

27 — Êsse movimento tático está de acôrdo com o *Manifesto,* que anuncia que os comunistas "trabalham em tôda parte pela união e a concordância dos partidos democráticos de todos os países", mas que ao mesmo tempo anuncia que "seus fins só podem alcançados com a derrubada, pela fôrça, das condições sociais existentes", o que inclui as condições democráticas.

Mas êsse movimento tático está também de acôrdo com o programa partidário de 1928, pois êste diz: (H. o. M., 1936, grifos meus = *The Programme of the Communist International,* Modern Books Ltd., Londres, 1932, 61). "Ao determinar sua linha tática, cada Partido Comunista deve levar em conta a situação concreta interna e externa... com o objetivo de organizar... as massas na *mais ampla escala possível.*" E isso não pode ser realizado sem fazer pleno uso da ambiguidade sistemática da palavra revolução.

28 — Cf. H. o. M., 59 e 1042 (= GA, série I, vol. VI, 557 e *Programme of the Communist International,* 65); e fim da nota 14 a êste capítulo. (Ver também nota 37).

29 — Esta não é uma citação, mas uma paráfrase. Cf., p. ex., a passagem do Prefácio de Engels á primeira edição inglêsa do *Cap.*, citada na nota 9 ao cap. 17. Ver também L. Laurat, ob. cit., p. 240.

30 — A primeira das duas passagens é citada por L. Laurat, loc. cit.; para a segunda, cf. H. o. M., 93 (=K. Marx, *The Class Struggle in France, 1848-1850,* Introdução por F. Engels, *Cooperative Publishing Society of Foreign Workers in the U. S. S. R.,* Moscou, 1934, 29). Grifos meus.

31 — Engels estava em parte consciente de que fôra forçado a mudar de frente de batalha, visto como "a História provou que estávamos errados, bem como todos os que pensavam como nós", como êle disse (H. o. M., 79 = K. Marx, *Die Klassenkaempfe in Frankreich,* Vorwaerts, Berlim, 1890, 8). Mas estava consciente principalmente de um engano: o de haverem, êle e Marx, superestimado a velocidade do desenvolvimento. Nunca admitiu, porém, que o desenvolvimento se desse de facto em direção diferente, embora se queixasse disso; cf. texto de notas 38-9 ao cap. 20, onde cito a queixa paradoxal de Engels de que "a classe trabalhadora está-se tornando realmente cada vez mais burguêsa".

32 — Cf. notas 4 e 6 ao cap. 7.

33 — Podem continuar também por outras razões; por exemplo, porque o poder do tirano depende do apôio de certa parte dos governados. *Mas isso não significa que a tirania deva de facto ser um regime de classe,* como diriam os marxistas, pois, mesmo que o tirano seja forçado a subornar certa porção da população, a conceder-lhe vantagens econômicas ou de outra espécie, isso não significa que êle seja forçado *por essa porção,* ou que essa porção tenha fôrça para reclamar e reforçar essas vantagens como um direito seu. Se não houver *instituições* que habilitem essa porção a reforçar sua influência, o tirano pode retirar os benefícios de que ela goza e buscar apôio em outra.

34 — Cf. H. o. M., 171 (= K. Marx, *Civil War in France,* Introdução por F. Engels, Martin Lawrence, Londres, 1933, 19). Ver também H. o. M., 833 = *The Proletarian Revolution,* 33-34.

35 — Cf. H. o. M., 45 (= GA, série I, vol. VI, 545). Ver também nota 21 a êste capítulo. Cf. mais a seguinte passagem do *Manifesto* (H. o. M., 37 = GA, série I, vol. VI, 538): "O alvo imediato dos comunistas é... a conquista do poder político pelo proletariado."

(1) Conselho prático que deve levar á perda da batalha por parte da democracia é dado com minúcia por Marx em seu *Discurso á Liga Comunista* (H. o. M., 67 = Labour Monthly, setembro de 1922, 143; cf. também nota 14 a êste cap. e nota 44 ao cap. 20). Marx explica aí a atitude a ser adotada, após atingida a democracia, para com o

partido democrático, com o qual, de acôrdo com o *Manifesto,* (cf. nota 14 a êste cap.) os comunistas devem estabelecer "união e concordância". Diz Marx: "Em suma, a partir do primeiro movimento de vitória, não mais devemos dirigir nossa desconfiança contra o inimigo reacionário vencido, mas contra nossos primitivos aliados" (isto é, os democratas).

Marx exige que "todo o proletariado seja imediatamente armado com rifles, fusís e munições" e que "os trabalhadores devem tentar organizar-se numa guarda independente, com seus próprios chefes e estado maior." O objetivo é o de que "o govêrno democrático burguês não só perca imediatamente todo apôio da parte dos trabalhadores, mas desde o princípio se encontre sob a supervisão e ameaça das autoridades por trás das quais se coloca a massa inteira da classe operária."

É claro que esta política visa a arruinar a democracia. Destina-se a fazer o Govêrno voltar-se contra aquêles trabalhadores que não estejam dispostos a viver sob a lei, mas tentem dominar por ameaças. Marx procura desculpar sua política por meio da profecia (H. o. M., 68 e 67 = *Labour Monthly,* setembro de 1922, 143): "Logo que o novo Govêrno se estabeleça, êle começará a combater os trabalhadores". E acrescenta: "A fim de que êsse partido (isto é, os democratas), cuja traição aos trabalhadores começará na primeira hora da vitória, seja frustrado em sua nefasta tarefa, é necessário armar e organizar o proletariado." Acho que essa tática produziria precisamente o efeito nefasto que êle profetiza. Faria com que sua profecia histórica se tornasse verdadeira. Na verdade, se os operários procedessem dêsse modo, qualquer democrata em são juízo (mesmo se — e particularmente se desejasse defender a causa dos oprimidos) seria forçado a juntar-se ao que Marx descreve como traição aos trabalhadores e a lutar contra os que pretendessem arruinar as instituições democráticas estabelecidas para proteger os indivíduos da benevolência dos tiranos e dos Grandes Ditadores.

Posso acrescentar que as passagens citadas são manifestações relativamente antigas de Marx e que suas opiniões mais amadurecidas foram provàvelmente um tanto diferentes, e de qualquer modo mais ambíguas. Mas isso não impede o facto de que essas passagens antigas tiveram duradoura influência e muitas vêzes foram adotadas, em detrimento de todos os envolvidos.

(2) Em relação ao ponto (b) no texto acima, pode ser citada uma passagem de Lenine (H. o. M., 828 = *The Proletarian Revolution,* 30): "... a classe operária compreende perfeitamente bem que os parlamentos burguêses são instituições *alheias* a ela, que são os *instrumentos da opressão* do proletariado pela burguesia, que são as instituições da classe hostil, da minoria exploradora." É claro que essas histórias não encorajam os trabalhadores a defender a democracia parlamentar do assalto dos fascistas.

36 — Cf. Lenine, *Estado e Revolução* (H. o. M., 744 = *State and Revolution,* 68): "Democracia... para os ricos, que é a democracia da sociedade capitalista... Marx apreendeu brilhantemente a *essência* da democracia capitalista quando disse que aos oprimidos apenas se permitia, a intervalos de poucos anos, decidir que representantes determinados da classe opressora... deveriam oprimí-los!" Ver também notas 1 e 2 ao cap. 17.

37 — Lenine escreve em *Comunismo de Extrema - Esquerda* (H. o. M., 884 sg. grifos meus; = V. I. Lenine, *Left-Wing Communism, An Infantile Disorder,* L. L. L., vol. XVI, 72-73): "tôda atenção deve ser concentrada no passo *seguinte* ... na busca das formas de *transição* ou *aproximação* da revolução proletária. A vanguarda proletária já foi ideològicamente conquistada... Mas, a partir dêsse primeiro passo,

ainda há um longo caminho para a vitória... A fim de que a classe inteira... possa tomar tal posição, não são bastantes a agitação e a propaganda. *As massas devem ter sua própria experiência política.* Tal é a lei fundamental de tôdas as grandes revoluções... : *tem sido necessário... compreender através de uma experiência própria e dolorosa... a absoluta inevitabilidade de uma ditadura do extremado reacionarismo...* como a única alternativa a uma ditadura do proletariado, *a fim de que as massas se voltem resolutamente para o comunismo.*"

38 — Como era de esperar, cada um dos dois partidos marxistas tenta lançar a culpa de seu fracasso sôbre o outro; um censura o outro por sua política catastrófica, sendo por sua vez censurado por êste último por haver sustentado entre os trabalhadores a crença na possibilidade de ganharem a batalha da democracia. É um tanto irônico verificar que o próprio Marx deu uma excelente descrição que corresponde em todos os detalhes a êsse método de culpar as circunstâncias e especialmente o partido competidor pelos próprios fracassos. (A descrição, naturalmente, foi dirigida por Marx a um grupo esquerdista competidor de sua época). Escreve Marx (H. o. M., 130; último grupo de grifos meu; = V. I. Lenine, *The Teachings of Karl Marx,* L. L. L., vol. I, 55): "Êles não precisam de considerar seus próprios recursos com demasiada crítica. Bastar-lhes-á darem um sinal para que o povo, com todos os seus recursos inesgotáveis, caia sôbre os *opressores.* Se, na prática... suas fôrças se mostrarem de absoluta impotência, então a culpa será dos perniciosos sofistas (o outro partido, preseumivelmente) que *dividiram* o povo unido em diversos campos hostís, ou... tudo se arruinou por causa de um pormenor na execução, ou talvez de um acidente imprevisto, que, por enquanto, estragou o jôgo. Em qualquer dos casos, o democrata (ou o anti-democrata) sairá imaculado da mais desgraçada derrota, assim como entrou nela inocente, *com a convicção, acabada de adquirir, de que está destinado a triunfar; de que nem êle nem o seu partido têm de abandonar seu velho ponto de vista, mas, ao contrário, as condições é que têm de amadurecer para se moverem em sua direção...*"

39 — Digo "ala radical", pois esta interpretação historicista do fascismo como sendo uma etapa inevitável do desenvolvimento inexorável foi acreditada e defendida por grupos bastante fora das fileiras dos comunistas. Mesmo alguns dos dirigentes dos trabalhadores vienenses que ofereceram uma resistência heróica, mas tardia e mal organizada, ao fascismo, acreditavam fielmente que o fascismo fôsse um passo necessário do desenvolvimento histórico para o socialismo. Por muito que o odiassem, sentiam-se compelidos a encarar mesmo o fascismo como um passo adiante, que aproximava do alvo definitivo o sofrimento do povo.

40 — Cf. a passagem citada na nota 37 a êste capítulo.

NOTAS AO CAPÍTULO 20

1 — A única tradução inglêsa completa dos três volumes do *Capital* tem cêrca de 2.500 páginas. A isto devem acrescentar-se os três volumes que foram publicados em alemão sob o título de *Teoria da Mais-Valia;* contêm material amplamente histórico, que Marx pretendia usar no *Capital.*

2 — Cf. a oposição entre um capitalismo irrestrito e o intervencionismo apresentado nos cap. 16 e 17 (ver notas 10 ao cap. 16, 22 ao cap. 17. 9 ao cap. 18 e texto).

Sôbre a afirmação de Lenine, cf. H. o. M., 561 = *The Tachings of Karl Marx,* 29 (grifos meus). Interessante é que nem Lenine nem a maioria dos marxistas pareçam compreender que a sociedade mudou depois de Marx. Lenine fala em 1914 de "sociedade contemporânea" como se fôsse a um tempo a sua sociedade e a de Marx. Mas o *Manifesto* foi publicado em 1848.

3 — Para tôdas as citações dêste parágrafo cf. *Capital,* 691.

4 — Cf. as observações sôbre êsses têrmos feitas na nota 3 ao cap. 19.

5 — Seria melhor, porque o espírito derrotista que poderia pôr em perigo a consciência de classe (como se mencionou no texto de nota 7 ao cap. 19) teria menos probabilidade de se desenvolver.

6 — Cf. *Capital,* 697 sgs.

7 — As duas citações são de *Capital,* 698 e 706. O têrmo traduzido por semi-prosperidade seria, em tradução mais literal, "prosperidade média". Traduzo "produção excessiva" em vez de "super-produção" porque Marx não quis falar em "superprodução" no sentido de ser produzido mais do que o que pode ser vendido *agora,* mas no sentido de ser produzido tanto que a dificuldade de vendê-lo logo se desenvolverá.

8 — Como diz Parkes; cf. nota 19 ao cap. 19.

9 — A teoria trabalhista do valor é, sem dúvida, muito antiga. Minha discussão da teoria do valor limita-se, como deve ser lembrado, á chamada "teoria objetiva do valor"; não pretendo criticar a "teoria subjetiva do valor" (que talvez fôsse melhor descrita como a teoria da avaliação subjetiva, ou dos atos de escolha; cf. nota 14 ao cap. 14). J. Viner teve a bondade de me observar que quase a única relação existente entre a teoria do valor de Marx e a de Ricardo nasce da compreensão má que Marx teve de Ricardo, pois Ricardo nunca sustentou que, unidade por unidade, o trabalho tivesse poder criador maior que o capital.

10 — Parece-me certo que Marx nunca duvidou de que seus "valores", *de certo modo,* correspondesse aos preços do mercado. O valor de um artigo, ensinava êle, é igual ao de outro se o número médio de horas de trabalho necessárias para produzí-lo fôr o mesmo. Se um dos dois artigos fôr *ouro,* então seu pêso pode ser considerado como o *preço* do outro artigo, expresso em ouro; e como o dinheiro (por lei) se baseia no ouro, chegamos assim ao preço em dinheiro de um artigo.

As proporções reais de troca no mercado, ensina Marx (ver especialmente a importante nota 1 á página 153 do *Capital*) oscilarão em tôrno das proporções de valor; e, em consequência, o preço do mercado em dinheiro oscilará em tôrno da correspondente proporção de valor em ouro do artigo em questão. "Se a magnitude do valor fôr transformada em preço — diz Marx, um tanto desajeitadamente (*Capital,* 79; grifos meus), — então esta... relação assume a forma de um... tipo de troca relativo a êsse artigo *que funciona como dinheiro* (isto é, ouro). Nessa proporção expressa-se, contudo, não só o valor do artigo, como também as subidas e descidas, os mais ou menos por que são responsáveis circunstâncias especiais". Em outras palavras, os preços podem flutuar. "A possibilidade... de uma derivação do preço do valor ... é, portanto, inerente á forma do preço. Isto não é um defeito; ao contrário, mostra que a forma do preço é inteiramente adequada a um método de produção em que *as regularidades só se podem manifestar como médias de irregularidades."* Parece-me claro que as "regularidades" de que Marx aqui fala são os valores e que êle acredita que os valores "se manifestam" (ou "se afirmam") apenas como médias dos preços reais do mercado, os quais, portanto, oscilam em tôrno do valor.

A razão por que acentuo isso é ser isso muitas vêzes negado. G. D. H. Cole, por exemplo, escreve em sua "Introdução" (*Capital,* xxv; os grifos são meus): "Marx... fala comumente como se os artigos tivessem de facto uma tendência, *subsequente* ás flutuações temporárias do mercado, para ser trocados por seus "valores'. Mas êle diz explìcitamente (na pág. 79) que não entende assim; e, no terceiro volume do *Capital*... torna abundante clara a inevitável divergência entre preços e valores." Mas embora seja verdade que Marx não considera as flutuações como simplesmente "temporárias", é facto que êle sustenta terem os artigos uma tendência a ser trocados por seus "valores", *sujeitando-se* ás flutuações do mercado; pois, como vimos na passagem aqui citada e a que Cole se refere, Marx não fala de qualquer *divergência* entre preços e valores, mas descreve flutuações e médias. A posição é um tanto diferente no terceiro volume do *Capital,* onde (no cap. IX) o lugar do "valor" de um artigo é tomado por uma nova categoria, o "preço de produção", que é a soma do seu custo de produção mais a proporção média da mais-valia. Mesmo aqui, porém, permanece como característico do pensamento de Marx ser essa nova categoria, o preço de produção, relacionada ao preço real do mercado apenas como uma espécie de regulador de médias. Não determina o preço de mercado diretamente, mas expressa-se (tal como o "valor" no primeiro volume) como uma média em tôrno da qual os preços reais oscilam ou flutuam. Isso pode ser mostrado com a ajuda do seguinte trecho (*Das Kapital,* III/2, p. 396 sg.): "Os preços de mercado erguem-se acima ou caem abaixo dêsses reguladores preços de produção, mas essas oscilações mùtuamente se compensam... O mesmo princípio de médias reguladoras que Quételet estabeleceu para os fenômenos sociais em geral é aqui vigente." Semelhantemente, Marx fala ali (p. 399) do "preço regulador... isto é, do preço em tôrno do qual oscila o preço de mercado"; e, na página seguinte em que êle trata da influência da competição, diz estar interessado no "preço *natural*... isto é, o preço... que não é regulado pela concorrência, mas a regula". (Os grifos são meus). Á parte o facto de que o preço "natural" claramente indica que Marx espera encontrar a essência de que os oscilantes preços de mercado são as "formas de aparência" (cf. também nota 23 a êste capítulo), vemos que Marx coerentemente se aferra á sua opinião de que essa essência, seja valor ou preço de produção, se manifesta como a *média* dos preços de mercado. Ver também *Das Kapital,* III/1, 171 sg.

11 — Cole, ob. cit., xxix, diz em sua exposição, aliás excelentemente clara, da teoria de Marx sôbre a mais-valia, que ela foi sua "contribuição singular á doutrina econômica". Mas Engels, em seu Prefácio ao segundo volume do *Capital,* mostrou que esta teoria não era de Marx, que Marx não só nunca afirmou que fôsse sua, como até tratou de sua história (em suas *Teorias da Mais-Valia;* cf. nota 1 a êste cap.) Engels faz citações do manuscrito de Marx para mostrar que Marx tratou das contribuições de Adam Smith e de Ricardo a essa teoria e cita extensamente o folheto *Fonte e Remédio das Dificuldades Nacionais,* mencionado no *Capital,* 646, a fim de mostrar que as principais idéias da doutrina, afora a distinção marxista entre trabalho e fôrça de trabalho, podem ser encontradas ali (cf. *Das Kap.,* II, xii-xv).

12 — A primeira parte é chamada por Marx (cf. *Cap.* 213 sg.) *tempo de trabalho necessário;* a segunda parte, *tempo extraordinário de trabalho.*

13 — Cf. o Prefácio de Engels ao segundo volume do *Capital.* (*Das Kapital,* II, xxi sg.).

14 — A derivação que Marx apresenta da doutrina da mais-valia é, sem dúvida, estreitamente ligada á sua crítica da liberdade "formal", da justiça "formal", etc. Cf. esp. notas 17 e 19 ao cap. 17 e texto. Ver também o texto a que corresponde a nota seguinte.

15 — Cf. *Capital,* 845. Ver também os trechos citados na nota anterior.

16 — Cf. texto de nota 18 (e nota 10) a êste capítulo.

17 — Ver esp. cap. X do terceiro volume do *Capital.*

18 — Para esta citação, cf. *Capital,* 706. A partir das palavras "assim o excedente de população", a passagem vem imediatamente depois da citada no texto de nota 7 a êste capítulo. (Omiti a palavra "relativo" antes de "excedente de população" porque não tem significação no contexto presente, servindo antes para confundir. Parece um êrro de imprensa da edição Everyman estar "excedente de produção" em lugar de "excedente de população".) A citação é de interêsse em relação ao problema da oferta e da procura e ao ensinamento de Marx de que estas devem ter um "fundo" (ou "essência"); cf. notas 10 e 20 a êste capítulo.

19 — Pode-se mencionar a êste respeito que os fenômenos em questão — miséria num período de industrialização em expansão rápida (ou de "capitalismo primitivo"; cf. nota 36 a êste capítulo e texto) — foram recentemente explicados por uma hipótese que, se puder ser mantida, mostraria que há muita coisa na teoria marxista da exploração. Penso numa teoria baseada na doutrina de Walter Euken sôbre os dois sistemas monetários puros (o sistema do ouro e o do crédito) e no seu método de analisar os vários sistemas econômicos històricamente dados como "misturas" dos sistemas puros. Aplicando êsse método, Leonhard Miksch recentemente mostrou (no artigo *"Die Geldordnung der Zukunft, Zeitschrift für das Cesamte Kreditwesen"*, 1949) que o sistema de crédito leva a *investimentos forçados,* isto é, o consumidor é forçado a economizar, a abster-se; "mas o capital economizado por meio dêsses investimentos forçados", escreve Miksch, "não pertence àqueles que foram forçados a abster-se do consumo e sim aos homens de emprêsa."

Se essa teoria se mostrar aceitável, então a análise de Marx (mas não suas "leis" nem suas profecias) seria confirmada em considerável extensão. De facto, só existe pequena diferença entre a "mais-valia" de Marx, que, por direito, pertence ao trabalhador mas é "expropriada" pelo "capitalista", e as "economias forçadas" de Miksch, que se tornam propriedade, não do consumidor, que foi forçado a economizar, mas do "homem de emprêsa". O próprio Miksch sugere que êsses resultados explicam muito do desenvolvimento econômico do século XIX (e do surgimento do socialismo).

Deve-se notar que a análise de Miksch explica os factos de relêvo em função das *imperfeições* do sistema de concorrência (êle fala de um "monopólio econômico de criação de dinheiro que possui estupendo poder"), ao passo que Marx tentou explicar os factos correspondentes com a ajuda de suposições de um mercado livre, isto é, da concorrência. (Além do mais, "consumidores" e "trabalhadores industriais" não podem, sem dúvida, ser completamente identificados). Mas, seja qual fôr a explicação, permanecem os factos, que Miksch descreve como "intoleràvelmente anti-sociais"; e Marx merece o crédito de não ter aceitado êsses factos e de haver tentado àrduamente explicá-los.

20 — Cf. nota 10 a êste capítulo e especialmente a passagem em que o preço "natural" é mencionado (também a nota 18 e texto); é interessante que no terceiro volume do *Capital,* não longe dos trechos

citados na nota 10 a êste capítulo (ver *Das Kapital,* III/2; grifos meus), e em contexto similar, Marx faz a seguinte observação metodológica: *"Tôda ciência seria supérflua se as formas de aparência das coisas coincidissem com suas essências".* Isto é essencialismo puro, sem dúvida. Na nota 24 a êste capítulo mostra-se que êsse essencialismo é limitrofe da metafísica.

É claro que, quando Marx fala repetidamente, em especial no primeiro volume, da forma de preço, pensa numa "forma de aparência"; a essência é o "valor". Cf. também nota 6 ao cap. 17 e texto).

21 — No *Capital,* pg. 43 sgs.: "O Mistério do Caráter Fetichista dos Artigos".

22 — Cf. *Capital,* 567 (ver também 328) com o sumário de Marx: "Se a produtividade do trabalho fôr então duplicada, se a proporção entre o trabalho necessário e o trabalho extraordinário permanecer inalterada, então... o único resultado será que cada um dêles representará tantos valores de uso (isto é artigos) quanto duas vêzes antes... Assim é possível, quando a produtividade do trabalho aumenta, que o preço da fôrça de trabalho seja mantido a cair e, contudo, que *essa queda seja acompanhada por um crescimento constante na quantidade dos meios de subsistência do operário."*

23 — Se a produtividade crescer mais ou menos geralmente, então a produtividade das companhias de ouro poderá também crescer e isso significará que, como qualquer outro artigo, o ouro se torna mais barato quando avaliado em horas de trabalho. Em consequência, o que vale para o ouro vale para os outros artigos; e quando Marx diz (cf. nota precedente) que a quantidade das rendas reais dos trabalhadores cresce, isto, em teoria, seria também válido para suas rendas em ouro, isto é, em dinheiro. (A análise de Marx no *Capital,* p. 567, de que na nota precedente apenas citei um resumo, não é, portanto, correta sempre que êle fale de "preços", pois os "preços" são "valores" expressos em ouro e êstes podem permanecer *constantes* se a produtividade aumentar igualmente em tôdas as linhas de produção, incluindo a produção de ouro).

24 — O que é estranho, em relação á teoria do valor de Marx (diferentemente da escola clássica inglêsa, segundo J. Viner), é que êle considere o trabalho humano como fundamentalmente diferente de todos os outros processos da natureza, como por exemplo o trabalho dos animais. Isso mostra claramente que sua teoria é baseada, em última instância, numa teoria *moral,* na doutrina de que o sofrimento humano e o decurso da existência humana são coisa fundamentalmente diversas de todos os processos naturais. Podemos denominá-la a doutrina da *santidade do trabalho humano.* Ora, eu não nego que esta teoria esteja certa no sentido moral, isto é, que possamos agir de acôrdo com ela; mas também penso que uma análise econômica não se deve basear numa doutrina moral, ou metafísica, ou religiosa, de que seu autor não tenha consciência. Marx, que, como vemos no capítulo 22, não acreditava conscientemente numa moralidade humanitária, ou que suprimia essas crenças, construia sôbre alicerces moralistas onde não suspeitava disso — em sua teoria abstrata do valor. Isto se prende, sem dúvida, a seu essencialismo: a essência de tôdas as relações sociais e econômicas é o trabalho humano.

25 — Sôbre o intervencionismo, cf. notas 22 ao cap. 17 e 9 ao cap. 18. (Ver também a nota 2 ao presente capítulo).

26 — Sôbre o *paradoxo da liberdade* em sua aplicação á liberdade econômica, cf. nota 20 ao cap. 17, onde são dadas mais referências.

O problema do *mercado livre,* mencionado no texto apenas em sua aplicação ao mercado de trabalho, é de importância muito considerável.

Generalizando do que foi dito no texto, é claro que a idéia de um mercado livre é paradoxal. Se o estado não intervier, então poderão interferir outras organizações semi-políticas, tais como monopólios, trusts, sindicatos, etc., reduzindo a uma ficção a liberdade do mercado. Por outro lado, é importantíssimo compreender que, sem um mercado livre cuidadosamente protegido, todo o conjunto econômico deve deixar de servir a seu único propósito racional, isto é, a *satisfazer a procura do consumidor*. Se o consumidor não puder escolher, se êle tiver de aceitar o que o produtor oferece, se o produtor — seja um produtor particular, ou o estado, ou um departamento de vendas — fôr o senhor do mercado, em lugar do consumidor, então deverá surgir a situação, em última instância, de estar o consumidor servindo como uma espécie de abastecedor de dinheiro e removedor de restos para o produtor, em vez de ser o produtor quem sirva ás necessidades e desejos do consumidor.

Aqui nos defrontamos claramente com um importante problema de mecânica social: o mercado deve ser controlado, mas de tal modo que o contrôle não impeça a livre escolha pelo consumidor e que não remova a necessidade da concorrência entre os produtores em benefício do consumidor. Um "planejamento" econômico que não planejar em benefício da liberdade econômica nesse sentido levará até perigosa proximidade do totalitarismo. (Cf. F. A. von Hayek, *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphlets, 1939/40).

27 — Cf. nota 2 a êste capítulo e texto.

28 — Esta distinção entre as máquinas que servem principalmente para a extensão da produção e as máquinas que servem principalmente para a sua *intensificação* é exposta amplamente no texto com o fim de tornar mais lúcida a apresentação do argumento. Além disso, espero que seja também um aperfeiçoamento ao argumento.

Posso dar aqui uma lista das passagens mais importantes de Marx com referência ao ciclo comercial (*c-c*) e á sua ligação com o desemprêgo (*d*): *Manifesto*, 29 sg. (*c-c*). — *Capital*, 120 (crise monetária = depressão geral), 624 (*c-c* e moeda), 694 (*d*), 698 (*c-c*), 699 (*c-c* dependente de *d*; automatismo do ciclo), 703-705 (*c-c* e *d* em interdependência), 706 sg. (*d*). Ver também o terceiro volume do *Capital*, esp. cap. XV, secção sôbre *Excedente de Capital e Excedente de População*, H. o. M., 516-528 (*c-c* e *d*) e cap. XXV-XXXII (*c-c* e moeda corrente; cf. esp. *Das Kapital*, III/2, 22 sgs.). Ver também o trecho do segundo volume do *Capital* de que é citada uma sentença na nota 17 ao cap. 17.

29 — Cf. as *Anotações de Prova tomadas perante a Comissão Secreta da Casa dos Lords designada para investigar as causas da Miséria*, etc., 1875, citadas em *Das Kapital*, III/1, p. 398 sgs.

30 — Cf. p. ex. os dois artigos sôbre *Reforma Orçamentária* por C. G. F. Simkim no *Economic Record* Australiano, 1941 e 1942. (Ver também nota 3 ao capítulo 9). Êsses artigos tratam da política anticiclo e relatam resumidamente as medidas suecas.

31 — Cf. Parkes, *Marxism — A Post Mortem*, esp. p. 220, nota 6.

32 — As citações são de *Das Kapital*, III/2, 354 sg. (Traduzi "artigos úteis", embora "valor útil" fôsse mais literal.)

33 — A teoria em que penso (sustentada, ou quase sustentada, por J. Mill, como J. Viner me informa) é objeto de frequentes alusões de Marx, que a combateu, sem, entretanto, conseguir tornar seu ponto de vista inteiramente claro. Poderia expressar-se, em resumo, como a doutrina de que todo capital se reduz afinal a salários, visto ter sido o capital "imobilizado" (ou, como diz Marx, "constante") produzido

e pago em salários. Ou, na terminologia de Marx: não há capital constante, mas só variável.

Essa doutrina foi muito clara e singelamente apresentada por Parkes (ob. cit., 97): "Todo capital é capital variável. Isso ficará claro se considerarmos uma indústria hipotética que controle a totalidade de seus processos de produção, da fazenda ou da mina até o produto acabado, sem comprar qualquer maquinismo ou matéria prima de fora. O custo total da produção, em tal indústria, consistiria em sua fôlha de salários". E desde que um sistema econômico, como um todo, pode ser considerado como tal indústria hipotética, dentro da qual a maquinaria (capital constante) é sempre paga em têrmos de salário (capital variável), segue-se que a soma total do capital constante deve fazer parte da soma total do capital variável.

Não creio que êsse argumento, em que eu próprio outrora acreditei, possa invalidar a posição marxista. (Êste é, talvez, o único ponto de importância em que não posso concordar com a excelente crítica de Parkes). E a razão é esta. Se a indústria hipotética decidir *aumentar* suas máquinas — não só para substituí-las ou para introduzir melhoramentos necessários — então podemos encarar êsse processo como um típico processo marxista de acumulação de capital *por meio do investimento de lucros*. A fim de medir o sucesso dêsse investimento, teremos de considerar se os lucros nos anos seguintes aumentaram em proporção a êle. Ora, durante o ano em que se fêz o investimento (ou em que os lucros se acumularam pela conversão em capital constante), êles foram pagos em têrmos de capital variável. Mas, uma vez investidos, são considerados, nos períodos seguintes, como parte do capital constante, visto que se espera que contribuam proporcionalmente para novos lucros. Se não o fizerem, a proporção dos lucros deve cair e diremos que o investimento foi mau. A proporção dos lucros é, assim, uma medida do sucesso de um investimento, da produtividade do capital constante acabado de acrescentar, o qual, embora originalmente sempre pago em forma de capital variável, nem por isso deixa de tornar-se capital constante no sentido marxista e de exercer influência sôbre a porcentagem de lucro.

34 — Cf. cap. XIII do terceiro volume do Capital, p. ex. *H. o. M.*, 499: "Vemos então que, apesar da queda progressiva na proporção de lucro, pode haver... um aumento absoluto da massa do lucro produzido. E êsse aumento pode ser progressivo. E não só *pode* ser. Tendo por base a produção capitalista, *deve* ser progressivo, sem levar em conta as flutuações temporárias."

35 — As citações dêste parágrafo são do *Capital*, 708 sgs.

36 — Sôbre o resumo de Parkes, cf. *Marxism — A Post Mortem*, p. 102.

Pode-se mencionar aqui que a teoria marxista de que as revoluções dependem da miséria tem sido, até certo ponto, confirmada no século passado pela irrupção de revoluções em países em que a miséria realmente aumentou. Mas, ao contrário das predições de Marx, êsses países não eram de capitalismo desenvolvido. Eram países agrícolas, ou em que o capitalismo se achava num estado primitivo de desenvolvimento. Parkes apresentou uma lista que apóia esta afirmação (cf. ob. cit., 48). Parece que as tendências revolucionárias decrescem com o avanço da industrialização. Em consequência, a revolução russa não deveria ser interpretada como prematura (nem os países adiantados como amadurecidos para a revolução), mas antes como um produto da miséria típica da infância do capitalismo e da pobreza rural, fortalecidas pela miséria da guerra e pelas oportunidades de derrota. Ver também nota 19 a êste capítulo.

37 — Cf. H. o. M., 507.

Numa nota de página a esta passagem (isto é, *Das Kapital,* III/1, 219), Marx sustenta que Adam Smith tem razão, e não Ricardo.

O trecho de Smith a que provàvelmente Marx alude é citado mais adiante no parágrafo: encontra-se na *Riqueza das Nações* (vol. II, p. 95 da edição inglêsa Everyman).

Marx cita uma passagem de Ricardo (*Works,* ed. MacCulloch, p. 73 = Ricardo, edição Everyman, p. 78). Mas há um trecho ainda mais característico, em que Ricardo sustenta que o mecanismo a que Smith se refere "não pode afetar... a proporção de lucro." (*Principles,* 232).

38 — Sôbre Engels, cf. H. o. M., 708 (Citado em *Imperialismo,* 96).

39 — Sôbre essa mudança de frente de combate, cf. nota 31 ao cap. 19 e o texto.

40 — Cf. Lenine, *Imperialism: the Highest Stage of Capitalism* (1917); H. o. M., 708 (= *Imperialism,* 97).

41 — Isso pode ser uma excusa, embora sòmente das menos satisfatória, para certas das mais acabrunhantes observações de Marx, citadas por Parkes, *Marxism — A Post Mortem* (213 sg., nota 3). — São das mais acabrunhantes porque suscitam a questão de saber se Marx e Engels foram os genuinos amantes da liberdade que se gostaria de que tivessem sido, ou se não foram influenciados pela irresponsabilidade de Hegel e por seu nacionalismo, mais do que se poderia esperar em face de seus ensinamentos gerais.

42 — Cf. H. o. M., 295 (= GA, volume especial, 290-1): "Transformando cada vez mais em proletários a grande maioria da população, o processo de produção capitalista cria a fôrça que ... é forçada a levar avante essa revolução". Para a passagem do *Manifesto,* cf. H. o. M., 35 (= GA, série 1, vol. VI, 536). — Para a passagem seguinte, cf. H. o. M., 156 sg. (= *Der Buergerkrieg in Frankreich,* 84).

43 — Sôbre esta passagem espantosamente ingênua, cf. H. o. M., 147 sg. (= *Der Buergerkrieg in Frankreich,* 75 sg.).

44 — Para esta política, cf. o *Discurso á Liga Comunista,* de Marx, citado nas notas 14 e 35-37 ao capítulo 19. (Cf. também, por exemplo, as notas 26 sg. àquele capítulo). Ver mais a seguinte passagem do *Discurso* (H. o. M., 70 sg.; grifos meus = *Labour Monthly,* setembro de 1922, 145-6): "Assim, por exemplo, se a pequena burguesia propuser a aquisição das ferrovias e fábricas, os operários deverão exigir que tais ferrovias e fábricas sejam simplesmente confiscadas pelo Estado, sem indenização, pois são de propriedade dos reacionários. Se os democratas propuserem tributação proporcional, os operários devem exigir a tributação progressiva. E se os próprios democratas se declararem a favor de um imposto progressivo moderado, os operários devem insistir numa taxação de proporção elevadíssima, tão elevada que produza o colapso do grande capital. Se os democratas propuserem a regularização da Dívida Nacional, os operários devem exigir a bancarrota do Estado. *As exigências dos operários dependerão das propostas e medidas dos democratas.*" Estas são as táticas dos comunistas, dos quais diz Marx: "Seu grito de batalha deve ser: Revolução permanente!"

NOTAS AO CAPÍTULO 21

1 — Cf. notas 22 ao cap. 17 e 9 ao cap. 18 e texto.

2 — Engels diz no *Anti-Dühring* que Fourier, muito tempo antes, descobrira o "círculo vicioso" do processo capitalista de produção.

3 — Cf. H. o. M., 527 (= *Das Kapital,* III/1, 242).

4 — Cf. p. ex. Parkes, *Marxism — A Post Mortem,* p. 102 sg.

5 — Esta é uma questão que desejo deixar aberta.

6 — Êste ponto foi acentuado, em discussões, por meu colega, Prof. C. G. F. Simkin.

7 — Cf. o texto de nota 11 ao cap. 14 e fim da nota 17 ao cap. 17.

8 — Cf. H. A. L. Fisher, *History of Europe* (1935), Prefácio, vol. I, p. VII. A passagem é citada de modo mais amplo na nota 27 ao cap. 25.

NOTAS AO CAPÍTULO 22

1 — Sôbre a luta de Kierkegaard contra o "Cristianismo oficial", cf. esp. seu *Book of the Judge* (Ed. alemã, por H. Gottsched, 1905).

2 — Cf. J. Townsend, *A Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind,* (1817); citado em *Capital,* 715.

Na página 711 (nota) Marx cita "o espirituoso e engenhoso Abade Galiani" como defendendo opiniões semelhantes. "Sucede assim, diz Galiani, que os homens que se entregam a ocupações de utilidade primária procriam em abundância". Ver Galiani, *Della Moneta,* 1803, p. 78.

O facto de que mesmo nos países ocidentais o Cristianismo não se libertou ainda por completo do espírito de defender a volta á sociedade fechada da reação e da opressão pode ser verificado na excelente polêmica de H. G. Wells a atitude parcial e pro-fascista do Deão Inge em relação á guerra civil espanhola. Cf. H. G. Wells, *The Common Sense of War and Peace* (1940), p. 38-40. Referindo-se ao livro de Wells, não desejo associar-me a coisa alguma do que êle diz a respeito de federação, quer crítica ou construtivamente, nem, especialmente, á idéia apresentada na pág. 56 e seguintes, sôbre comissões internacionais com plenos podêres. Os perigos fascistas que essa idéia envolve parecem-me enormes.) Por outro lado, há o perigo oposto, o de uma Igreja pró-comunista; cf. nota 12 ao cap. 9.

3 — Cf. Kierkegaard, ob. cit., 172.

4 — Mas Kierkegaard disse de Lutero algo que pode ser também verdadeiro quanto a Marx: "A idéia corretiva de Lutero... produziu... a mais sofisticada forma de paganismo." (Ob. cit., 147).

5 — Cf. H. o. M., 231 (= *Ludwig Feuerbach,* 56); cf. notas 11 e 14 ao capítulo 13.

6 — Cf. nota 14 ao cap. 13 e texto.

7 — Cf. minha *A Pobreza do Historicismo,* secção 19.

8 — Cf. H. o. M., 247 sg. (= GA, vol. especial, 97).

9 — Para estas citações cf. H. o. M., 248 e 279 (A última passagem está resumida = GA, vol. especial, 97 e 277).

10 — Cf. L. Laurat, *Marxism and Democracy,* p. 16 (os grifos são meus).

11 — Para estas duas citações, cf. *The Churches Survey Their Task* (1937) p. 130, e A. Loewe, *The Universities in Transformation* (1940), p. 1. Juntamente com a observação que conclui êste capítulo, cf. também as opiniões expressas por Parkes nas últimas frases de sua crítica ao marxismo (*Marxism — A Post Mortem,* 1940, p. 208).

NOTAS AO CAPÍTULO 23

1 — Com referência a Mannheim, ver especialmente *Ideology and Utopy* (aqui citado da edição alemã, 1929). Os têrmos "habitat social" e "ideologia total" são ambos devidos a Mannheim; os têrmos "sociologismo" e "historismo" foram mencionados no capítulo precedente. A idéia de um "habitat social" é platônica.

Para uma crítica de *Man and Society in an Age of Reconstruction*, de Mannheim (1941), que combina tendências historicistas com um utopismo ou holismo romântico e mesmo místico, ver minha *A Pobreza do Historicismo, II* (*Econômica*, 1944).

2 — Cf. minha interpretação, em *Que é Dialéctica?* (*Mind*, 49, especialmente p. 414.)

3 — Esta é a expressão de Mannheim (cf. *Ideology and Utopy*, 1929, pág. 35. Sôbre a "inteligência livremente equilibrada", ver ob. cit., p. 123, onde essa expressão é atribuída a Alfred Weber. Sôbre a teoria de um escol intelectual frouxamente alicerçado na tradição ver ob. cit., p. 121-34 e esp. p. 122.

4 — Sôbre a última teoria, ou, antes, prática, cf. notas 51 e 52 ao capítulo 11.

5 — *Que é Dialéctica?* (p. 147). Cf. nota 33 ao cap. 12.

6 — A analogia entre o método psicanalítico e o de Wittgenstein é mencionada por Wisdom, *Other Minds* (*Mind*, 49, p. 370, nota): "Uma dúvida de tipo tal como "Nunca poderei saber realmente o que outra pessoa está sentindo" pode surgir de mais do que uma dessas fontes. Esta super-determinação de sintomas céticos complica-lhes a cura. O tratamento é como o tratamento psicanalítico (para ampliar a analogia de Wittgenstein), naquele ponto em que o tratamento é diagnóstico e o diagnóstico é a descrição, a muito ampla descrição dos sintomas." E assim por diante. (Posso observar que, usando a palavra "saber" no sentido vulgar, nunca podemos, sem dúvida, saber o que outra pessoa está sentindo. Só podemos formular hipóteses a êsse respeito. Isso resolve o suposto problema. É engano falar aqui de dúvida, e engano ainda pior tentar remover a dúvida por um tratamento semiótico-analítico.)

7 — Os psicanalistas parecem sustentar o mesmo quanto aos psicólogos individuais, e estão provàvelmente com a razão. Cf. Freud, *História do Movimento Psicanalítico* (1916), p. 42, onde Freud lembra que Adler fêz a seguinte observação (que se encaixa bem no esquema psicológico-individual de Adler, de acôrdo com o qual são predominantemente importantes os sentimentos de inferioridade): "Acreditais que me seja agradável ficar á vossa sombra tôda a minha vida?" Isso sugere que Adler não foi bem sucedido em aplicar a si mesmo suas teorias, pelo menos dessa vez. Mas o mesmo parece ser verdade em relação a Freud: nenhum dos fundadores da psicanálise foi psicanalisado. A esta objeção, êles habitualmente respondem terem-se psicanalisado a si mesmos. Mas nunca aceitariam tal desculpa da parte de outra pessoa; e com razão, de facto.

8 — Para a análise da objetividade científica que vem a seguir, cf. minha obra *Logik der Forschung*, seção 8, p. 16 sgs.

9 — Quero pedir desculpas aos kantistas por mencioná-los juntamente com os hegelianos.

10 — Cf. notas 23 ao cap. 8 e 39 (parágrafo segundo) ao cap. 11.

11 — Cf. notas 34 sgs. ao cap. 11.

12 — Cf. K. Mannheim, *Ideology and Utopy*, (ed. al., p. 167).

13 — Para a primeira destas duas citações, cf. ob. cit., 167. (Para fins de simplificação, traduzi "consciente" por "meditado".) Para a segunda, cf. ob. cit., 166.

14 — Cf. H. o. M., 255 (= GA, vol. esp., 117-118): "Hegel foi o primeiro a expressar corretamente a relação entre liberdade e necessidade. Para êle, a liberdade é a avaliação da necessidade". Quanto á formulação, pelo próprio Hegel, de sua idéia favorita, cf. *Hegel Selections*, 213 (= Werke, 1832-1887, VI, 310): "A natureza essencial da liberdade, que envolve em si a necessidade absoluta, é manifestar-se como o alcance de uma consciência de si mesma (pois ela é autoconsciente por sua própria natureza) e, portanto, como a verificação de sua existência". E assim por diante.

NOTAS AO CAPÍTULO 24

1 — Estou usando aqui o têrmo "racionalismo" em contraposição a "irracionalismo" e não a "empirismo". Carnap escreve em *Der Logische Aufbau der Welt* (1928), p. 260: "A palavra "racionalismo" é muitas vêzes agora empregada, num sentido moderno, *em contraposição a irracionalismo*".

Ao empregar dêsse modo a palavra "racionalismo", não quero sugerir que o outro modo de usar essa palavra, a saber, em oposição a empirismo, seja talvez menos importante. Ao contrário, acredito que essa oposição caracteriza um dos mais interessantes problemas de filosofia. Mas não pretendo tratar dêle aqui; e penso que, em oposição a empirismo, poderíamos empregar melhor outro têrmo — talvez "intelectualismo" ou "intuicionismo intelectual" — em lugar de "racionalismo" no sentido cartesiano. Posso mencionar, tal respeito, que não *defino* as palavras "razão" ou "racionalismo"; uso-as como etiquetas, tomando o cuidado de que nada dependa dos têrmos empregados. Cf. cap. 11, especialmente nota 50. (Para a referência a Kant, ver nota 56 ao cap. 12 e o texto.)

2 — * Isto é o que tentei fazer em meu trabalho *"Towards a Rational Theory of Tradition"*; cf. *The Rationalist Annual*, 1949, p. 36 sgs. *

3 — Cf. Platão, *Timeu*, 51e. (Ver também as referências relacionadas, na nota 33 ao cap. 11).

4 — Cf. cap. 10, especialmente notas 38-41 e o texto.

Em Pitágoras, Heráclito, Parmênides, Platão, encontram-se mesclados os elementos místicos e racionalistas. Platão, especialmente, apesar de tôda a sua insistência sôbre a "razão", incorporou a sua filosofia tão pesada mistura de irracionalismo que quase expeliu o racionalismo que herdara de Sócrates. Isto permitiu que os neoplatônicos baseassem seu misticismo em Platão; e a maior parte do misticismo subsequente remonta a essas fontes.

Pode talvez ser acidental, mas em todo caso é digno de nota, o facto de ainda existir uma fronteira cultural entre a Europa Oriental e as regiões da Europa Central, fronteira que coincide muito de perto com a daquelas regiões que não cairam sob a administração do Império Romano de Augusto e não gozaram dos benefícios da paz romana, isto é, da civilização romana. As mesmas regiões "bárbaras" mostram tendência peculiar a abraçar o misticismo, ainda que não tenham inventado o misticismo. Bernardo de Clairvaux obteve seus maiores sucessos na Alemanha, onde mais tarde floresceram Eckart e sua escola, e também Boehme.

Muito depois, Spinoza, que tentou combinar o intelectualismo cartesiano com tendências místicas, redescobriu a teoria de uma intuição intelectual mística, que, apesar da forte oposição de Kant, levou ao aparecimento post-kantiano do "Idealismo" e a Fichte, Schelling e Hegel. A êste último remonta, pràticamente, todo o irracionalismo moderno, como em resumo se indica no cap. 12. (Cf. também notas 6, 29 a 32 e 58 a êste capítulo, e notas 32-33 ao capítulo 11, além das referências relacionadas sôbre o misticismo aí feitas.)

5 — Juntamente com as "atividades mecânicas" cf. notas 21 e 22 a êste capítulo.

6 — Ao mencionar o afastamento quero cobrir as opiniões (1) de que tal suposição seria falsa, (2) de que seria anti-científica (ou impermissível), embora talvez pudesse ser acidentalmente verdadeira, e (3) de que seria "insensata" ou "sem sentido", por exemplo no sentido do *Tractatus* de Wittgenstein; cf. nota 51 ao cap. 12 e nota 8 (2) ao presente capítulo.

Em relação á distinção, discutida no parágrafo seguinte, entre racionalismo "crítico" e "não-crítico", mencione-se que o ensinamento de Duns Scotus, assim como o de Kant, pode ser interpretado como aproximado do racionalismo "crítico". (Tenho em mente suas doutrinas sôbre o "primado da vontade", que podem ser interpretadas como o primado de uma decisão irracional.)

7 — Nesta nota e na seguinte fazemos algumas observações sôbre paradoxos, e especialmente sôbre o *paradoxo do mentiroso*. Ao apresentar essas observações, podemos dizer que os chamados paradoxos "lógicos" e "semânticos" não mais são meras brincadeiras dos que se dedicam á lógica. Não só se mostraram importantes para o desenvolvimento da matemática, como adquiriram importância em outros campos do pensamento. Há uma conexão definida entre êsses paradoxos e problemas como o do *paradoxo da liberdade,* que, como vimos (cf. nota 20 ao cap. 17 e notas 4 e 6 ao cap. 7), é de considerável significação na filosofia política. No ponto (4) desta nota mostraremos em resumo que os vários *paradoxos da soberania* (cf. nota 6 ao cap. 7 e o texto) são muito semelhantes ao paradoxo do mentiroso. Os métodos modernos de resolver êsses paradoxos (ou talvez melhor, de construir elocuções em que êles não ocorram) não serão aqui alvo de comentários, pois isso seria levar muito longe o objetivo dêste livro.

(1) O *paradoxo do mentiroso* pode ser formulado de muitos modos. Um deles é o seguinte: Suponhamos que alguém diz um dia: "Tudo o que eu digo hoje é mentira"; ou, mais precisamente: "Tôdas as proposições que eu hoje enuncio são falsas"; e que nada mais diga durante êsse dia. Ora, se indagarmos se êle falou verdade, que encontramos? Se começarmos com a suposição de que o que êle disse é verdadeiro, chegaremos então, considerando *o que* êle disse, á conclusão de que deve ter sido falso. E se partirmos da suposição de que o que êle disse é falso, podemos então concluir, considerando *o que* êle disse, que falou a verdade.

(2) Os paradoxos, às vêzes, são chamados "contradições". Mas isto é talvez levemente enganoso. Uma contradição comum (ou uma auto-contradição) é apenas um enunciado lògicamente falso, tal como "Platão era feliz ontem e não era feliz ontem." Se considerarmos tal sentença como falsa, não há mais dificuldades. De um paradoxo, porém, não podemos supor que seja verdadeiro, *nem que seja falso,* sem nos envolvermos em dificuldades.

(3) Há, porém, proposições que se acham ìntimamente relacionadas com os paradoxos, mas que, mais estritamente falando, são apenas auto-contradições. Tomemos por exemplo o enunciado: "Todos os enunciados são falsos". Se supusermos que êsse enunciado é verdadeiro, então chegaremos á conclusão, considerando *o que* êle diz, de que deve ser falso; mas, se supusermos que é falso, já não teremos qualquer dificuldade, pois essa suposição só nos leva a conclusão de que nem todos os enunciados são falsos, ou, em outras palavras, de que há alguns enunciados — um pelo menos — que são verdadeiros; e êste resultado é inofensivo, pois não implica necessàriamente que nosso enunciado original seja um dos verdadeiros. (Isto não implica que possamos, de facto, construir uma linguagem *livre de paradoxos* em que se possam fazer formulações como: "Todos os enunciados são falsos", ou "Todos os enunciados são verdadeiros".)

Apesar do facto de não ser realmente um paradoxo uma formulação tal como a de que "tôdas as proposições são falsas", pode ela ser chamada, por cortesia, "uma forma do paradoxo do mentiroso", em razão de sua evidente semelhança com êsse; na verdade, a velha formulação grega dêsse paradoxo (o cretense Epimênides diz: "Todos os cretenses mentem sempre") é, nesta terminologia, antes uma "forma do paradoxo do mentiroso", isto é, mais uma contradição do que um paradoxo. (Cf. também a nota seguinte e a nota 54 a êste cap. e texto).

(4) Mostrarei agora, em resumo, a similaridade entre o paradoxo do mentiroso e os vários *paradoxos da soberania,* por exemplo, o princípio de que os melhores ou os mais sábios da maioria devem governar. (Cf. nota 6 ao cap. 7 e o texto).

C. H. Langford descreveu vários meios de expor o paradoxo do mentiroso, e entre êles os que se seguem. Consideraremos duas afirmações feitas por duas pessoas, A e B.

A diz: "O que B diz é verdade."

B diz: "O que A diz é falso."

Aplicando o método acima descrito, fàcilmente nos convencemos de que cada uma dessas sentenças é paradoxal. Agora, consideremos as duas sentenças seguintes, a primeira das quais é o princípio de que os mais sábios devem governar:

(A) O princípio diz: O que o mais sábio disser em (B) será lei.

(B) O mais sábio diz: O que o princípio afirma em (A) não será lei.

8 — (1) Que o princípio de evitar tôdas as pressuposições é uma "forma do paradoxo do mentiroso", no sentido da nota 7 (3) a êste capítulo, sendo portanto auto-contraditório, isso claramente se verá se o descrevermos assim: Um filósofo inicia sua investigação supondo, sem argumento algum, êste princípio: "Todos os princípios adotados sem argumento prévio são inadmissíveis". É evidente que, se supusermos que êsse princípio é exato, deveremos concluir por fôrça, considerando o que êle diz, que é inadmissível. (A suposição oposta não nos traz dificuldade alguma.) A expressão "um conselho de perfeição" alude á crítica frequente dêsse princípio, como por exemplo á formulada por Husserl. J. Laird (*Recent Philosophy,* 1936, p. 121) escreve que êsse princípio é "um aspecto cardial da filosofia de Husserl. Seu sucesso talvez seja mais duvidoso, pois as pressuposições têm meios de insinuar-se". Até aí, concordo plenamente; mas o mesmo não se dá com a observação seguinte: "... evitar tôdas as pressuposições pode bem ser um conselho de perfeição, impraticável num mundo irrefletido." (Ver também nota 5 ao cap. 25).

(2) Podemos considerar aqui mais alguns princípios que são, por cortesia, no sentido da nota 7 (3) a êste capítulo, "formas do paradoxo do mentiroso" e, portanto, auto-contraditórios.

(*a*) Do ponto de vista da filosofia social, o seguinte "princípio de sociologismo" e o análogo "princípio de historismo" são de interêsse.

Podem ser formulados da maneira seguinte: "Nenhum enunciado é absolutamente verdadeiro e todos os enunciados são inevitàvelmente relativos ao habitat social (ou histórico) de seus autores." É claro que as considerações da nota 7 (3) a êles se aplicam pràticamente, sem alterações. De facto, se admitirmos que tal princípio é verdadeiro, segue-se que êle não é verdadeiro, mas apenas "relativo ao habitat social ou histórico de seu autor." Ver também nota 53 a êste capítulo e o texto.

(*b*) Alguns exemplos dessa espécie podem ser encontrados no *Tractatus* de Wittgenstein. Um está na proposição de Wittgenstein (citada mais amplamente na nota 46 ao cap. 11): "A totalidade das proposições verdadeiras é... a totalidade da ciência natural." Não pertencendo essa proposição á ciência natural (mas, antes, a uma meta-ciência, isto é, a uma teoria que fala sôbre a ciência) segue-se que assevera a sua própria mentira, sendo portanto contraditória.

Além do mais, é claro que essa proposição viola o próprio princípio de Wittgenstein (*Tractatus*, p. 57): "Nenhuma proposição pode dizer coisa alguma sôbre si mesma..."

* Mas mesmo êste último princípio citado, que chamarei "W", mostra ser uma forma do paradoxo do mentiroso e asseverar sua própria falsidade. (Não pode ser, portanto, como Wittgenstein acredita que seja, equivalente a "tôda a teoria dos tipos", ou sumário desta, ou seu substituto, isto é, a teoria de Russell, concebida para evitar os paradoxos que êle descobriu dividindo as expressões que têm o aspecto de proposições em três classes: proposições verdadeiras, proposições falsas e proposições sem sentido, ou pseudo-proposições.) Com efeito, o princípio "W" de Wittgenstein pode ser reformulado assim:

(W+) Tôda expressão (e especialmente a que se assemelhe a uma proposição) que contenha uma referência a si mesma — quer por conter seu próprio nome ou uma variação individual incluida numa classe a que ela mesma pertença — não é uma proposição (mas uma pseudo-proposição sem sentido).

Ora, admitamos que W+ é verdadeiro. Então, considerando o facto de se tratar de uma expressão e de referir-se a qualquer expressão, não pode ser uma proposição, sendo *a fortiori* uma inverdade.

A suposição de se tratar de verdade é, portanto, insustentável; W+ não pode ser verdade. Mas não é necessário que seja mentira. Tanto a admissão de que seja uma expressão falsa, como a de que seja sem significação (ou sem sentido) não nos envolvem em dificuldades imediatas.

Wittgenstein poderia talvez dizer que viu isso ao escrever (p. 189; cf. nota 51 (1) ao cap. 11): "Minhas proposições são elucidatórias, dêste modo: quem me compreende, afinal as reconhece como sem sentido..."; em qualquer caso, podemos conjecturar que êle se inclinaria a descrever W+ antes como sem sentido do que como simplesmente falsa. Ou, mais precisamente, acredito que em tôda linguagem formalizada (p. ex., numa em que possam ser expressos os indecisos enunciados de Goedel) que contenha meios para falar sôbre suas próprias expressões e em que tenhamos nomes de classes de expressões tais como "proposições" e "não-proposições", *a formalização de um enunciado que, como W+, assevere sua própria falta de significado, será auto-contraditória, e não sem significação ou genuinamente paradoxal;* será uma proposição significativa, simplesmente porque assevera que tôda proposição de certa espécie não é uma proposição (isto é, não é uma fórmula bem formada); e tal afirmação será verdadeira ou falsa, mas não sem significação, pela simples razão de que ser (ou não ser) uma

proposição bem formada é uma propriedade das expressões. Por exemplo: "Tôdas as expressões são sem significado" será auto-contraditório, mas não genuinamente paradoxal; o mesmo se dá com a expressão: "A expressão X é sem sentido", se substituirmos X pelo nome dessa expressão. Modificando uma idéia de J. N. Findlay, podemos escrever:

A expressão que se obtém ao substituir a parte variável da seguinte expressão — "A expressão obtida substituindo-se a parte variável da seguinte expressão X pela citação do nome dessa expressão não é um enunciado" — pela citação do nome dessa expressão, não é um enunciado.

E o que acabamos de escrever vem a ser, por sua vez, um enunciado auto-contraditório. (Se escrevermos duas vêzes "é um enunciado falso" em vez de "não é um enunciado", teremos o paradoxo do mentiroso; se escrevermos "é um enunciado indemonstrável", obteremos um enunciado Goedeliano, na redação de J. N. Findlay).

Em suma: contràriamente ás primeiras impressões, verificamos que uma teoria que implique sua própria falta de significado não é sem significado, mas falsa, visto como o predicado "sem significado", em oposição a "falso" não dá origem a paradoxos. A teoria de Wittgenstein, portanto, não é sem significação, como êle acredita, mas simplesmente falsa (ou, mais especìficamente, auto-contraditória.) *

(3) Alguns positivistas têm afirmado que a tríplice repartição das expressões de uma linguagem em (I) enunciados verdadeiros, (II) enunciados falsos e (III) expressões sem significação (ou antes, expressões que não são enunciados bem formados) é mais ou menos "natural" e permite, por sua falta de significação, eliminar os paradoxos e, ao mesmo tempo, os sistemas metafísicos. O que se segue pode mostrar que essa tríplice divisão não basta

O Oficial Chefe da Contra-Espionagem do General dispõe de três caixas rotuladas desta forma: (I) "Caixas do General"; (II) "Caixa do Inimigo" (que deve ser tomada acessível aos espiões do inimigo); (III) "Papéis velhos". E recebeu ordem para distribuir entre as três caixas tôdas as informações recebidas antes das 12 horas, de acôrdo com serem essas informações (I) verdadeiras, (II) falsas ou (III) sem significação.

Durante certo tempo, êle recebe informações que pode distribuir com facilidade (entre elas, enunciados verdadeiros da teoria dos números naturais, etc., e talvez proposições de lógica como L: "De um conjunto de enunciados verdadeiros não se pode derivar vàlidamente qualquer enunciado falso"). A última mensagem M, que chega, com a última mala postal, logo antes das 12 horas, perturba-o um pouco, pois essa mensagem M diz: "Do conjunto de todos os enunciados colocados, ou a serem colocados, dentro da caixa rotulada "Caixa do General" o enunciado "$0 = 1$" não pode ser vàlidamente derivado". A princípio, O Oficial Chefe da Contra-Espionagem hesita em colocar ou não M na caixa (II). Mas, verificando que, se colocada em (II), M pode oferecer ao inimigo informação valiosamente verdadeira, acaba por decidir-se a colocar M em (I).

Mas isso vem a ser um grave engano. Com efeito, os lógicos simbólicos do estado maior do General, depois de formalizar (e "aritmetizar" o conteúdo da caixa do General, descobrem que obtêm um conjunto de enunciados que contém uma afirmação de seu caráter consequente e isto, segundo o teorema de Goedel sôbre a resolubilidade, conduz a uma contradição, de modo que "$0 = 1$" pode derivar-se realmente da informação presumìvelmente verdadeira prestada ao General.

A solução dessa dificuldade reside no reconhecimento do facto de que a tríplice divisão não nos oferece suficientes garantias, pelo menos nas linguagens comuns; e podemos ver, da teoria da verdade de Tarski, que nenhum número definido de caixas será suficiente. Ao mesmo tempo, verificamos que a "falta de significado" no sentido de "não pertencer a fórmulas bem formadas" não constitui, de modo algum, uma indicação de "palavriado insensato" no sentido de "palavras que nada significam embora possam pretender ser profundamente significativas"; mas a principal reivindicação dos positivistas foi ter revelado que a metafísica era precisamente dêsse caráter. *

9 — Parece que foi a dificuldade relativa ao chamado "problema da indução" que levou Whitehead ao desdém pela argumentação que se exibe em *Process and Reality*. (Cf. também notas 33-7 a êste capítulo).

10 — É uma decisão moral e não sòmente mera "questão de gôsto", visto não se tratar de assunto privado, mas que afeta a vida dos demais homens. (Para a oposição entre os assuntos estéticos de gôsto e os problemas morais, cf. o texto de nota 6 ao cap. 5 e especialmente o texto de notas 10-11 do cap. 9). A decisão que confrontamos é importantíssima do ponto de vista de que os "eruditos" que a enfrentam agem como depositários intelectuais daquêles que não a enfrentam.

11 — Creio que a maior fôrça do Cristianismo está em apelar fundamentalmente para a imaginação, e não para a especulação abstrata, ao descrever de modo muito concreto o sofrimento do homem.

12 — Kant, o grande igualitário no que se refere ás decisões morais, acentou as bênçãos envolvidas no facto da desigualdade humana. Viu na variedade e individualidade dos caracteres e opiniões humanos uma das principais condições do progresso moral, assim como do material.

13 — A alusão é ao *"Admirável Mundo Novo"* de A. Huxley.

14 — Para a distinção entre factos e decisões ou exigências, cf. texto de notas 5 sgs. ao cap. 4. Para a "linguagem das exigências políticas" (ou "propostas" no sentido de L. J. Russell) cf. o texto de notas 41-43, cap. 6, e nota 5 (3) ao cap. 5.

15 — Ver, por exemplo, a passagem do *Estadista* de Platão citada no texto de nota 12 ao cap. 9. Outra passagem parecida é a de *Rep.*, 409e-410a. Depois de haver falado (409b/c) do *"bom juiz... que é bom por causa da bondade de sua alma"*, Platão continua: (409e sg). "E não ireis utilizar médicos e juízes... que velem por aquêles cidadãos cuja constituição física e mental é saudável e boa? Aquêles cuja saúde física fôr má, deixareis que morram. E os que tenham natureza degenerada e alma incurável, realmente matareis." — Sim — disse êle — visto como provastes que é essa a melhor coisa, tanto para êles como para o estado."

16 — Cf. notas 58 ao cap. 8 e 28 ao cap. 10.

17 — Um exemplo é o de H. G. Wells, que deu ao primeiro capítulo de seu livro *The Common Sense of War and Peace* o excelente título: *Homens adultos não precisam de líderes* (Cf. também nota 2 ao cap. 22).

18 — Sôbre o problema e o paradoxo da tolerância, ver nota 4 ao cap. 7.

19 — O "mundo" não é racional, mas a tarefa da ciência é racionalizá-lo. A "Sociedade" não é racional, mas é tarefa do mecânico social racionalizá-la. (Isto não significa, é claro, que êle deva "dirigi-la" ou que seja desejável um "planejamento" centralizado ou coletivista.) A linguagem comum não é racional, mas é tarefa nossa

racionalizá-la, ou pelo menos conservar seus padrões de clareza. A atitude aqui caracterizada pode ser qualificada como *"racionalismo pragmático"*. Êsse racionalismo pragmático relaciona-se com o racionalismo não-crítico e com o irracionalismo do mesmo modo pelo qual o racionalismo crítico se acha relacionado a êles. De facto, o racionalismo não crítico pode argüir que o mundo é racional e que a tarefa da ciência é descobrir essa racionalidade, ao passo que um irracionalista pode insistir em que o mundo, sendo fundamentalmente irracional, deve ser experimentado e esgotado pelas nossas emoções ou paixões (ou por nossa intuição intelectual), antes que por meio dos métodos científicos. Em contraposição a isso, o racionalismo pragmático pode reconhecer que o mundo não é racional, mas exigir *que o submetamos ou sujeitemos á razão* até onde fôr possível. Usando palavras de Carnap (*Der Logische Aufbau*, etc., 1928, p. VI) poderia descrever-se o que chamamos "racionalismo pragmático" como "a atitude que luta por clareza em tôda parte, mas reconhece como nunca completamente compreensível ou racional o emaranhado dos acontecimentos da vida."

20 — Sôbre o problema dos padrões de clareza de nossa linguagem, cf. a nota anterior e a nota 30 ao cap. 12.

21 — A industrialização e a divisão do trabalho atacadas, por exemplo, por Toynbee, *A Study of History*, vol. I, p. 2 sgs. Queixa-se Toynbee (p. 4) de que "O prestígio do Sistema Industrial impôs-se aos "trabalhadores intelectuais" do Mundo Ocidental...; e quando êles tentaram "trabalhar" êsses materiais "elevando-os" a artigos "manufaturados" ou "semi-manufaturados", tiveram de recorrer, uma vez mais, á Divisão do Trabalho..." Em outro ponto, (p. 2) Toynbee fala das publicações científicas periódicas de física: "Essas publicações eram o Sistema Industrial "em forma de livro", com sua Divisão do Trabalho e sua sustentada produção máxima de artigos manufaturados de matérias primas *mecânicamente.*" (O grifo é meu). Toynbee acentua (p. 3, nota 2), juntamente com o hegeliano Dilthey, que as ciências espirituais, pelo menos, deveriam afastar-se de tais métodos. (Cita Dilthey, que diz: "As categorias reais... em parte alguma das ciências do Espírito são as que são nas ciências da Natureza.")

A interpretação que Toynbee dá á divisão do trabalho no campo da ciência parece-me tão errada como a tentativa de Dilthey para abrir um abismo entre os métodos das ciências naturais e sociais. O que Toynbee chama "divisão do trabalho" poderia ser qualificado melhor como cooperação e crítica mútua. Cf. texto de notas 8 sg. ao cap. 23 e os comentários de Macmurray sôbre a cooperação científica citados no presente capítulo, texto de nota 26. (Para o anti-racionalismo de Toynbee, cf. também nota 61 ao cap. 11).

22 — Cf. Adolf Keller, *Church and State on the European Continent* Beckly Social Service Lecture, 1936). Devo ao sr. L. Webb ter sido minha atenção chamada para essa excelente passagem.

23 — Sôbre o futurismo moral como uma espécie de positivismo moral, cf. cap. 22 (especialmente texto de notas 9 sgs.).

Chamo a atenção para o facto de que, em contraposição á moda atual (cf. notas 51 sg. ao cap. 11), tentei tomar as observações de Keller a sério e indagar de sua verdade, em vez de pô-las de parte como sem significação, como pediria a moda positivista.

24 — Cf. nota 70 ao cap. 10 e texto, e nota 61 ao cap. 11.

25 — Cf. S. Mateus, 7, 15 sg: — "Guardai-vos dos falsos profetas, que vêm a vós com vestes de ovelhas, mas por dentro são lobos rapaces. Pelos seus frutos os conhecereis."

26 — As duas passagens são de J. Macmurray, *The Clue to History* (1938), p. 86 e 192. (Sôbre meu desacôrdo com Macmurray cf. texto de nota 16, cap. 25).

27 — Cf. o livro de L. S. Stebbing, *Philosophy and the Physicists,* e minha própria e resumida observação sôbre o hegelianismo de Jean em *Que é a Dialéctica?* (*Mind,* vol. 49, p. 420.)

28 — Cf. p. ex., notas 8-12 ao cap. 7 e texto.

29 — Cf. cap. 10, especialmente o fim dêsse capítulo, isto é, notas 59-70 e texto (ver especialmente a referência a MacTaggart na nota 59) ; a nota á *Introdução;* notas 33 ao cap. 11 e 36 ao cap. 12; notas 4, 6 e 58 ao presente capítulo. Ver também a insistência de Wittgenstein (citada na nota 32 ao presente capítulo) em que a contemplação do mundo, ou o seu sentimento como um *todo limitado* é o sentimento místico.

Obra recente e muito discutida sôbre o misticismo e o papel que lhe cabe na política é a *Grey Eminence* de Aldous Huxley. E é particularmente interessante porque o autor parece não compreender que sua própria narrativa sôbre seu místico e político Padre José redondamente refuta a tese principal do livro. Essa tese é a de que o adestramento na prática mística é a única disciplina educacional conhecida capaz de assegurar aos homens aquêle terreno moral e religioso absolutamente firme que é tão fundamente necessitado pelos que desejam influenciar a política pública. Mas sua própria história mostra que o Padre José, a despeito de seu adestramento, caiu em tentação — na tentação normal dos que detêm o poder — e foi incapaz de resistir a ela; o poder absoluto corrompeu-o de modo absoluto. Isto é, a única evidência histórica que o autor discute em certa extensão desaprova-lhe inteiramente a tese, facto que, porém, não parece aborrecê-lo.

30 — Cf. F. Kafka, *The Great Wall of China* (Trad. inglêsa por E. Muir, 1933), p. 236.

31 — Cf. também nota 19 a êste capítulo.

32 — Cf. Wittgenstein, *Tractatus,* p. 187: "Não *como* é, mas *o que é* o mundo, é o místico. — A contemplação do mundo *sub specie aeterni* é sua contemplação como um todo limitado. — O sentimento do mundo como um todo limitado é o sentimento místico." Vê-se que o misticismo de Wittgenstein é tipicamente holístico. Sôbre outras passagens de Wittgenstein (loc. cit.) tais como — "Há em verdade o inexprimível. *Mostra-se* êle por si mesmo; é o místico" — cf. a crítica de Carnap em sua obra *Logical Syntax of Language* (1937), p. 314 sg. Cf. também nota 25 ao cap. 25 e texto. Ver ainda nota 29 ao presente capítulo e as citações relativas ali dadas.

33 — Cf. cap. 10, p. ex., notas 40 e 41. A tendência tribal e esotérica dessa espécie de filosofia pode ser exemplificada por uma citação de H. Blüher (Cf. Kolnai, *The War against the West,* p. 74, grifos meus): "O Cristianismo é um credo acentuadamente aristocrático, livre de moral, impossível de ser ensinado. Os cristãos se conhecem entre si por seu tipo exterior; formam um grupo na sociedade humana que nunca deixa de entender-se mùtuamente e *que não é compreendido por ninguém fora dêles mesmos.* Constituem uma liga secreta. Além disso, a espécie de amor que opera entre os cristãos é a que ilumina os templos do paganismo, não tem relação com a invenção judáica do chamado amor á humanidade, ou amor ao próximo." Outro exemplo pode ser tirado do livro de E. von Salomon, *The Outlaws,* I também citado na nota 90 ao cap. 12; a citação atual é da p. 240; grifos meus: *Reconhecemo-nos mùtuamente num instante,* embora viéssemos de tôdas as partes do Reich, tangidos por escaramuças e perigos."

34 — Esta afirmação não deve ser interpretada num sentido historicista. Não pretendo profetizar que o conflito não desempenhará parte em desenvolvimentos futuros. Apenas quero dizer que por enquanto podemos ter aprendido que o problema não existe, ou que é, em qualquer caso, insignificante em comparação ao problema das *religiões do mal,* tais como o totalitarismo e o fascismo, com que nos enfrentamos.

35 — Estou aludindo aos *Principia Mathematica* de A. N. Whitehead e B. Russell. (Whitehead diz em *Process and Reality,* p. 10, nota 1, que "as discussões de introdução são pràticamente devidas a Russell e, na segunda edição, de todo a êle".)

36 — Cf. a referência a Hegel (e muitos outros, entre êles Platão e Aristóteles) em A. N. Whitehead, *Process and Reality,* p. 14.

37 — Cf. Whitehead, ob. cit., p. 18 sg.

38 — Cf. o Apêndice de Kant a seus *Prolegômenos* (*Works,* ed. de Cassirer, vol. IV, 132 sg. Sôbre a referência a "estôfo maluco" cf. a edição inglêsa, de Carus, dos *Prolegomenos* de Kant, 1902 e 1912, p. IV.)

39 — Cf. Whitehead, Process and Reality, p. 20 sg.

Com referência á atitude de *aceitar ou recusar* descrita no parágrafo seguinte, cf. nota 53 ao cap. 11.

40 — Cf. Whitehead, ob. cit., 492. Duas das outras antíteses são: "É tão verdade dizer que o Mundo está imanente em Deus como que Deus está imanente no mundo... É tão verdade dizer que Deus criou o mundo como que o Mundo criou Deus." Isto lembra muito o místico alemão Schefler (Angelo Silésio), que escreveu: "Eu sou tão grande quanto Deus e Deus é tão pequeno quanto eu; nada posso ser sem êle, nem êle sem mim."

Relativamente á minha afirmação, mais adiante neste parágrafo, de que não compreendo o que o autor deseja expressar, posso dizer que só a escrevi com enorme relutância. A crítica do "não compreendo" é uma espécie de esporte barato e perigoso. Só escrevi essas palavras porque, apesar de meus esforços, elas continuaram verdadeiras.

41 — Cf. a carta de Kant a Mendelssoh, a 8 de abril de 1766 (*Works,* ed. de Cassirer, vol. IX, 56 sg.).

42 — Cf. Toynbee, *A Study of History,* vol. VI, 536 sg.

43 — Toynbee diz (ob. cit., 537) que "os espíritos tradicionalmente ortodoxos" encerrarão "nossa investigação como um ataque á historicidades da história de Jesus Cristo tal como no-la apresentam os Evangelhos." E sustenta que Deus (p. 538) se revela através da poesia e também da verdade; segundo sua teoria, Deus "se revelou no folclore".

44 — Acompanhando esta tentativa de aplicar a Toynbee os seus próprios métodos, caberia indagar se sua obra, *A Study of History,* que, de acôrdo com seu projeto original, devia abranger treze volumes, não será simplesmente um *tour de force* igual ao que êle denomina "histórias como as diversas séries de volumes ora em publicação pela editôra da Universidade de Cambridge" — empreendimentos que êle brilhantemente compara (vol. I, p. 4) a "estupendos túneis, e pontes, e represas, e transatlânticos, e couraçados, e arranhacéus". E poder-se-ia indagar ainda se o *tour de force* de Toynbee não é, mais particularmente, a manufatura do que êle denomina "máquina do tempo", isto é, uma fuga para o passado. (Cf. especialmente o medievalismo de Toynbee, discutido em síntese na nota 61 ao cap. 11. Cf. ainda nota 54 ao presente capítulo.)

45 — Até agora não vi mais do que os seis primeiros volumes. Einstein é um dos poucos cientistas mencionados.

46 — Toynbee, ob. cit., vol. II, 178 (grifos meus).

47 — Toynbee, ob. cit., vol. V, 581 sgs.

Em relação com a pouca atenção, mencionada no texto, que Toynbee dá ás doutrinas marxistas e especialmente ao *Manifesto Comunista,* pode-se dizer que na p. 179 (nota 5) do referido volume Toynbee escreve: "A ala bolchevista ou majoritária do Partido Social Democrático Russo rebatizou-se "Partido Comunista Russo" (em homenagem á Comuna de Paris de 1871 D. C.) em março de 1918..." Observação semelhante pode ser encontrada no mesmo volume, p. 582, nota 1.

Mas isso não é exato. A mudança de nome (que foi submetida por Lenine á conferência do partido em abril de 1917; cf. H. o. M., 783; cf. também 787) referiu-se, de modo bastante evidente, ao facto de que "Marx e Engels se chamavam Comunistas", como diz Lenine, e ao *Manifesto Comunista.*

48 — Cf. Engels, *Socialism: Utopian and Scientific* (ver nota 9 ao cap. 13). Sôbre as duas raízes históricas do comunismo de Marx (o arqueísmo de Platão — e talvez de Pitágoras — e os *Atos dos Apóstolos,* que parecem ter sido influenciados por aquêle), ver esp. nota 29 ao cap. 5; ver também as notas 3 ao cap. 4, 34 a 36 ao cap. 6, e notas 3 e 8 ao cap. 13 (e o texto).

49 — Cf. Toynbee, ob. cit., vol. V, 587.

50 — Cf. cap. 22, esp. texto de notas 1-4 e o fim do citado capítulo.

51 — A passagem não é isolada. Toynbee frequentemente expressa seu respeito pelo "veredito da história", facto que concorda com sua doutrina de que "o Cristianismo proclama... que Deus se revelou na história". Esta doutrina "neo-protestante" (como K. Barth a denomina) será discutida no capítulo seguinte. (Cf. especialmente nota 12 a êsse capítulo).

52 — Cf. Toynbee, ob. cit., vol. III, p. 476. A passagem faz referência ao vol. I, parte I, A) *A Relatividade do Pensamento Histórico.* (O problema da "relatividade" do pensamento histórico será discutido no capítulo seguinte.) Para uma excelente crítica do relativismo histórico (e do historicismo), ver H. Sidgwick, *Philosophy — Its Scope and Relations* (1902), artigo IX, esp. p. 180 sg.

53 — De facto, se *todo* pensamento é "inevitàvelmente relativo" a seu habitat histórico em tal sentido que não é "absolutamente verdadeiro" (isto é, não verdadeiro), isto então deve valer também para esta afirmação. E esta, assim, não pode ser verdadeira, nem uma inevitável "Lei da Natureza Humana". Cf. também nota 8 (2, *a*) a êste capítulo.

54 — Sôbre a afirmação de que Toynbee se evade para o passado, cf. nota 44 a êste capítulo e nota 61 ao cap. 11 (sôbre o medievalismo de Toynbee). O próprio Toynbee apresenta excelente crítica do arcaísmo e concordo plenamente com seu ataque (vol. VI, 65 sg.) ás tentativas nacionalistas de reviver línguas antigas, especialmente na Palestina. Mas o próprio ataque de Toynbee ao industrialismo (cf. nota 21 ao presente capítulo) não parece sofrer menos de arcaísmo. — Sôbre uma evasão para o futuro, não tenho outra prova além do anunciado título profético de Toynbee á parte XII de sua obra: *As Perspectivas da Civilização Ocidental.*

55 — O "trágico sucesso mundano do fundador do Islã" é mencionado por Toynbee em ob. cit., III, p. 472. Sôbre Inácio de Loiola, cf. vol. III, 270, 466v.

56 — Cf. ob. cit., vol. V, 590. A passagem citada a seguir é do mesmo volume, p. 588.

57 — Toynbee, ob. cit., vol. VI, 13.

58 — Cf. Toynbee, vol. VI, 12 sg. (A referência é a *Duas Fontes de Moralidade e Religião,* de Bergson.) .

Com referência a isto, é interessante a seguinte citação historicista de Toynbee (vol. V, 585, grifos meus): "Os Cristãos acreditam, *e um estudo da História certamente prova que êles têm razão,* que é *impossível ao Homem realizar* a fraternidade humana *de qualquer outro modo* que não seja alistando-se como cidadão de uma Civitas Dei que transcenda o mundo humano e tenha o próprio Deus como seu rei." Como pode um estudo da história provar tal afirmação? Não é questão de alta responsabilidade asseverar que isso pode ser provado?

Relativamente ás *Duas Fontes* de Bergson, concordo plenamente em que há um elemento irracional ou intuitivo em todo pensamento criador; mas êsse elemento pode também alicerçar-se em pensamento científico racional. O pensamento racional não é não-intuitivo; é, antes, intuição *submetida a provas e contrôles* (em contraposição á intuição de rédeas sôltas). Aplicando isto ao problema da criação da sociedade aberta, admito que homens como Sócrates fôssem inspirados pela intuição; mas, admitindo êsse facto, acredito que foi por sua *racionalidade* que os fundadores da sociedade aberta se distinguiram dos que tentaram deter-lhe o desenvolvimento, os quais também, como Platão, eram inspirados pela intuição — mas por uma intuição não controlada pela razoabilidade (no sentido em que êste têrmo tem sido usado no presente capítulo). Ver também a nota á *Introdução.*

59 — Cf. nota 4 ao cap. 18.

NOTAS AO CAPÍTULO 25

1 — Os chamados convencionalistas (H. Poincaré, P. Duhem e, mais recentemente, Eddington); cf. nota 17 ao cap. 5.

2 — Cf. minha obra *Logik der Forschung.*

3 — A "teoria do balde mental" foi mencionada no cap. 23. (* Para a "teoria do holofote da ciência", ver também meu trabalho "Para uma Teoria Racional da Tradição", em *The Rationalist Annual,* 1949, esp. p. 45. *) Poder-se-ia talvez dizer que a "teoria do holofote da ciência" acentua aquêles elementos de kantismo que são sustentáveis. Conservando nossa metáfora, podemos dizer que o engano de Kant foi ter sustentado que o próprio holofote era incapaz de melhoria, e não ter visto que alguns holofotes (teorias) poderiam deixar de iluminar factos que outros exporiam claramente. Mas é assim que abandonamos certos holofotes, deixando de progredir.

4 — Cf. nota 23 ao cap. 8.

5 — Quanto á tentativa de evitar qualquer pressuposição, cf. a crítica (de Husserl) na nota 8 (1) ao cap. 24 e o texto. A ingênua idéia de que é possível evitar as pressuposições (ou pontos de vista) também foi atacada, com diferente base, por H. Gomperz Cf. *Weltanschauungslehre,* I, 1905, p. 33 e 35; minha tradução talvez seja um pouco livre). O ataque de Gomperz se dirige contra os empíricos radicais (não contra Husserl). "Uma atitude filosófica ou científica para com os factos — escreve Gomperz — é sempre uma atitude do pensamento e não sòmente uma atitude física de gôzo ante os factos, como poderia ser a de uma vaca, ou de contemplar os factos ao modo de um pintor, ou de ser esmagado pelos factos ao modo de um visionário. Devemos, portanto, admitir que o filósofo não esteja satisfeito com os factos tais como são... mas pensa a respeito dêles... Assim, parece evidente que por trás dêsse radicalismo filosófico que pretende... retornar aos dados ou factos imediatos, deve haver uma assimilação oculta, não crítica, das teorias tradicionais. Com efeito, mesmo a êsses

radicais devem ocorrer alguns pensamentos acêrca dos factos; mas, como são inconscientes disto a ponto de chegarem a sustentar que só se limitam a aceitar os factos, não temos escolha senão considerar que seus pensamentos são... sem crítica." (Cf. também as observações do mesmo autor sôbre a *Interpretação*, em *Erkenntnis*, vol. VII, p. 225 sgs.).

6 — Cf. os comentários de Schopenhauer sôbre a história (*Parerga*, etc., vol. II, cap. XIX, § 238; *Works*, 2.ª ed. alemã, vol. VI, p. 480).

7 — (1) Até onde sei, a teoria da causalidade esboçada aqui no texto foi exposta pela primeira vez em minha obra *Logik der Forschung* (1935). A passagem citada é das págs. 26 sgs. Na tradução aqui dada, eliminamos os parênteses originais e os números entre parênteses, assim como acrescentamos quatro breves trechos entre parênteses, em parte para tornar mais compreensível uma passagem algo condensada e em parte (no caso dos dois últimos parênteses) para dar cabimento a um ponto de vista que eu não verificara claramente quando a passagem foi escrita; refiro-me ao ponto de vista do que A. Tarski denominou "semântica". (Ver, por exemplo, seu artigo *Grundlegung der wissenschaft lichen Semantik*, em *Actes du Congrès International Philosophique*, vol. III, Paris, 1937, p. 1 e sgs., e R. Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942). Em vista do desenvolvimento que Tarski deu aos fundamentos da semântica, já não posso hesitar (como me sucedeu ao escrever a obra mencionada) em fazer pleno uso dos têrmos "causa" e "efeito". Êles podem ser definidos, usando o conceito de verdade de Tarski, por uma definição semântica tal como a seguinte: o acontecimento A é a causa do acontecimento B e o acontecimento B é o efeito do acontecimento A, se, e sòmente se, existir uma linguagem em que possamos formular três proposições, *u*, *a* e *b*, tais que *u* seja uma lei universal verdadeira, *a* descreva A, *b* descreva B, e *b* seja uma consequência lógica de *u* e de *a*. (O têrmo "acontecimento" ou "facto" pode ser aqui definido mediante uma versão semântica de minha definição de "acontecimento" em *Logik der Forschung*, p. 47 e sgs.; por exemplo, da forma seguinte: um acontecimento E é o denominador comum de uma classe de enunciados singulares mùtuamente traduzíveis.

(2) Algumas observações históricas a respeito do *problema de causa e efeito* podem ser acrescentadas aqui. O conceito aristotélico de causa (isto é, sua causa formal e material e sua causa eeficiente; a causa final não nos interessa aqui, embora minha observação também se preste bem a ela) é tìpicamente essencialista; o problema é explicar a mudança ou movimento, e isso se explica fazendo referência á estrutura oculta das coisas. Êsse mesmo essencialismo se encontra ainda nas idéias de Bacon, Descartes, Locke e até do próprio Newton; entretanto, a teoria cartesiana abre caminho para uma nova concepção. Descartes via a essência de todos os corpos físicos em sua extensão espacial ou forma geométrica, concluindo daí que a única forma em que um corpo pode atuar sôbre outro é pelo impulso; um corpo em movimento *necessàriamente desaloja* outro de seu lugar, porque ambos são extensos e, assim, não podem ocupar ao mesmo tempo o mesmo sítio. Dêsse modo, *o efeito acompanha a causa por necessidade e tôda explicação verdadeiramente causal (dos acontecimentos físicos) deve ser concebida em função do impulso*. Esta concepção era ainda mantida por Newton, que disse de sua teoria da gravitação — a qual, sem dúvida, emprega antes a idéia da atração que a do impulso — que ninguém poderia, conhecendo qualquer coisa de filosofia, considerá-la uma explicação satisfatória; e tal concepção ainda continua a influir na física, sob a forma de aversão a qualquer espécie de "ação á distância". — Berkeley foi o primeiro a criticar a explicação por meio das essências ocultas, quer sejam trazidas para "explicar" a atração de Newton, quer

levem a uma teoria cartesiana do impulso; exigiu êle que a ciência tratasse de *descrever*, em vez de *explicar* por meio de conexões essenciais ou necessárias. Essa doutrina, que se tornou um dos principais característicos do positivismo, perde o valor se se adota nossa teoria da explicação causal; com efeito, a explicação se torna, então, uma espécie de descrição: é uma descrição que se serve de hipóteses universais, condições iniciais e deduções lógicas. Devemos a Hume (a quem se anteciparam parcialmente Sexto Empírico, Al-Gazzâli e outros) o que se pode considerar a mais importante contribuição á teoria da causalidade; êle assinalou (o que contraria a concepção cartesiana) que não podemos saber coisa alguma sôbre uma conexão necessária entre um acontecimento A e outro acontecimento B. Tudo o que possìvelmente chegamos a saber é que acontecimentos da espécie de A (ou acontecimentos similares a A) até certo ponto têm sido seguidos por acontecimentos da espécie B (ou acontecimentos similares a B). Podemos, efetivamente, saber que êsses acontecimentos estiveram relacionados; como, porém, não sabemos se esta relação é ou não necessária, só poderemos dizer que ela teve validez no passado. Nossa teoria reconhece plenamente essa crítica de Hume. Mas difere de Hume (1) em formular a *hipótese universal* de que acontecimentos da espécie A são, sempre e em tôda parte, acompanhados por acontecimentos da espécie B; (2) em asseverar como verdadeiro o enunciado de que A é a causa de B, contanto que seja verdadeira a hipótese universal. — Hume, em outras palavras, apenas encarou os acontecimentos A e B em si mesmos, e não pôde encontrar qualquer traço de elo causal ou ligação necessária entre os dois. Mas acrescentamos uma terceira coisa, uma lei universal; e, relativamente a essa lei, podemos falar de um elo causal ou mesmo de uma conexão necessária. Podemos, por exemplo, definir: o acontecimento B é *causalmente ligado (ou necessàriamente conexo)* ao acontecimento A, se, e apenas se, A fôr a causa de B (no sentido de nossa definição semântica dada acima). — Relativamente á questão da verdade de uma lei universal, podemos dizer que há incontáveis leis universais cuja verdade nunca discutimos na vida diária; e, consequentemente, há também incontáveis causas de causalidade de que nunca, na vida diária, discutimos o "elo causal necessário". Do ponto de vista do método científico, a posição é diferente. Nunca, de facto, poderemos estabelecer racionalmente a verdade das leis científicas; tudo quanto podemos fazer é submetê-las a severas provas e eliminar as falsas (êste é, talvez, o principal ponto de minha obra *Logik der Forschung*). Em consequência, tôdas as leis científicas conservam para sempre um caráter hipotético; são suposições. Em razão disso, todos os enunciados sôbre conexões causais específicas conservam o mesmo caráter hipotético. Nunca podemos estar certos (num sentido científico) de que A seja a causa de B, precisamente porque nunca poderemos estar certos de que a hipótese universal em questão é verdadeira, por muito bem que ela se comporte ante as provas. Contudo, podemos ver-nos inclinados a achar tanto mais aceitável a hipótese específica de que A é a causa de B quanto melhor tivermos experimentado e confirmado a hipótese universal correspondente. (Sôbre minha teoria da *confirmação*, ver cap. VII de *Logik der Forschung* e esp. pág. 204, onde se discutem os coeficientes temporais ou índices das sentenças confirmatórias.)

(3) Relativamente á minha teoria da explicação histórica, aqui desenvolvida mais adiante no texto, desejo acrescentar alguns comentários críticos a um artigo de Morton G. White intitulado *Explicação Histórica* e publicado em *Mind*, vol. 52, 1943, p. 212 sgs. O autor aceita minha análise da explicação causal, tal como originalmente desenvolvida em *Logik der Forschung*. (Equivocadamente êle atribui essa teoria a

um artigo de C. G. Hempel, publicado no *Journal of Philosophy*, em 1942; ver, porém, a apreciação de Hempel sôbre meu livro no *Deutsche Literaturzeitung*, 1937 (8), p. 310 a 314). Tendo verificado o que, em geral, chamamos explicação, White passa a indagar que é explicação *histórica*. A fim de responder a essa indagação, mostra êle que a característica de uma explicação biológica (em contraposição, digamos, a uma física) é a ocorrência de *têrmos especìficamente biológicos* nas leis universais explicativas; e conclui que uma explicação histórica seria aquela em que assim ocorressem *têrmos especìficamente históricos*. Acha ainda que tôdas as leis em que ocorrem êsses têrmos históricos específicos, ou seus equivalentes, são melhor caracterizadas como sociológicas, visto serem os têrmos em questão antes de caráter sociológico que histórico; e vê-se assim, afinal, forçado a identificar a "explicação histórica" com a explicação sociológica".

Parece-me evidente que esta concepção deixa de parte o que aqui descrevemos no texto como a *distinção entre ciências históricas e as generalizadoras*, e seus métodos e problemas específicos; e posso dizer que as discussões sôbre o problema do método da história há muito deixaram claro o facto de que a história se interessa antes por acontecimentos específicos do que por leis gerais. Recordo, por exemplo, os ensaios de Lord Acton contra Buckle, escritos em 1858 (encontrados em seus *Historical Essays and Studies*, 1908) e o debate entre Max Weber e E. Meyer (Ver Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*, 1922, p. 215 sgs.). Como Meyer, Weber sempre acentuou, corretamente, que a história se interessa por *acontecimentos separados*, não por leis universais, e que, *ao mesmo tempo*, tem interêsse na *explicação causal*. Infelizmente, porém, essas opiniões corretas o levaram a voltar-se repetidamente (p. ex., ob. cit., p. 8) contra a opinião de que a causalidade se prende a leis universais. Parece-me que nossa teoria da explicação histórica, tal como desenvolvida no texto, remove a dificuldade e, ao mesmo tempo, explica como pode ela surgir.

8 — A doutrina de que experimentos decisivos podem ser feitos em física foi atacada pelos convencionalistas, especialmente por Duhem (cf. nota 1 a êste capítulo). Mas Duhem escreveu antes de Einstein e antes da decisiva observação de eclipse de Eddington; escreveu mesmo antes das experiências de Lummer e Pringsheim, que, refutando as fórmulas de Rayleigh e Jeans, levaram á teoria do Quantum.

9 — A dependência da história em relação a nosso interêsse foi admitida tanto por E. Meyer como por seu crítico M. Weber. Meyer escreve (*Zur Theorie und Methodik des Geschichte*, 1902, p. 37): "A escolha dos factos depende do interêsse histórico tomado pelos que vivem no tempo presente..." Weber escreve (*Ges. Aufsaetze*, 1922, p. 259): "Nosso... interêsse... determinará o alcance dos valores culturais que determina a história..." Weber, acompanhando Rickert, insiste repetidamente em que nosso interêsse, por sua vez, depende de idéias de valor; nisto, por certo, não se engana, mas não acrescenta coisa alguma á análise metodológica. E nenhum dêsses autores deduziu a conseqüência revolucionária de que, visto depender tôda a história de nosso interêsse, *só pode haver histórias, e nunca uma "história"*, um relato do desenvolvimento da humanidade, "tal como se deu".

Sôbre as duas interpretações da história que mùtuamente se opõem, cf. nota 61 ao cap. 11.

10 — Sôbre esta recusa de discutir o problema da "significação de significação" (Ogden e Richards), ou antes, dos "sentidos do sentido" (H. Gomperz), cf. cap. 11, esp. notas 26, 47, 50 e 51. Ver também nota 25 a êste capítulo.

11 — Sôbre o futurismo moral, cf. cap. 22.

12 — Cf. K. Barth, *Credo* (1936), p. 12. Sôbre a observação de Barth contra a "doutrina neo-protestante da revelação de Deus na história", cf. ob. cit., 142. Ver também a fonte hegeliana dessa doutrina citada no texto de nota 49, capítulo 12. Cf. também nota 51 ao cap. 24. Para a citação seguinte, cf. Barth, ob. cit., 79.

* Relativamente á minha observação de que a história de Cristo "*não* é a história de uma mal sucedida... revolução nacionalista", estou agora inclinado a crer que possa ter sido precisamente isto; ver o livro de R. Eisler, *Jesus Basileus*. Mas, de qualquer modo, não foi uma história de sucesso mundano. *

13 — Cf. Barth, ob. cit., 76.

14 — Cf. Kierkegaard, *Journal*, 1854; ver a edição alemã (1905) de seu *Livro do Juiz*, p. 135.

15 — Cf. nota 57 ao cap. 11 e texto.

16 — Cf. as frases finais de *The Clue tc History*, de Macmurray (1938, p. 237).

17 — Cf. esp. nota 55 ao cap. 24 e texto.

18 — Kierkegaard foi educado na Universidade de Copenhague, num período de hegelianismo intenso e mesmo um tanto agressivo. Especialmente influente era o teólogo Martensen. (Sôbre essa atitude agressiva, cf. o julgamento da Academia de Copenhague contra o ensaio premiado de Schopenhauer sôbre os *Fundamentos da Moral*, em 1840. É muito provável que essa questão tivesse como resultado levar Kierkegaard a conhecer Schopenhauer, num tempo em que êste último era ainda desconhecido na Alemanha.)

19 — Cf. Kierkegaard, *Journal*, 1853; ver a edição alemã de seu *Livro do Juiz*, pg. 129, de que é livremente traduzida a passagem do texto.

Kierkegaard não foi o único pensador cristão a protestar contra o historicismo de Hegel. Vimos (cf. nota 12 a êste capítulo) que Barth também protestou contra êle. Uma crítica notàvelmente interessante da interpretação teleológica dada á história por Hegel é devida ao filósofo cristão M. B. Foster, grande admirador (se não seguidor) de Hegel, na parte final de seu livro *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. O ponto principal de sua crítica, se bem o compreendo, é êste: Interpretando a história teleològicamente, Hegel não vê, em suas etapas diversas, fins em si mesmos, mas apenas meios para produzir o fim último. Mas Hegel erra ao supor que os fenômenos ou períodos históricos são meios para um fim que pode ser concebido e formulado como algo distinguível dos próprios fenômenos, do mesmo modo por que um objetivo pode ser distinguido da ação que pretende realizá-lo, ou a conclusão moral de uma peça dramática (se admitirmos errôneamente que o único objetivo da peça era exibir essa conclusão moral). Tal suposição, afirma Foster, mostra deficiência em reconhecer a diferença entre a obra de um *criador* e a de um artesão, um técnico ou "*Demiurgo*". "... Uma série de obras de criação pode ser compreendida como um desenvolvimento — escreve Foster (ob. cit., p. 201-203) — ... sem uma concepção distinta do fim para que progride... A pintura, digamos de uma época pode ser compreendida como um desenvolvimento da época que a precedeu, sem ser compreendida como maior aproximação a uma perfeição ou um fim... A história política, similarmente..., pode ser entendida como um desenvolvimento, sem ser interpretada como um processo teleológico. — Mas Hegel, aqui e em outras partes, carece de visão aprofundada da significação da criação." E mais adiante Foster escreve (ob. cit., p. 204; grifos em parte meus):

"Hegel acha inadequado, na representação das idéias religiosas, que os que sustentam a existência de um plano da Providência neguem que êsse plano possa ser conhecido... Dizer que o plano da Providência é inescrutável, sem dúvida, é uma expressão inadequada, mas a verdade que ela expressa inadequadamente não é a de que possa ser conhecido o plano de Deus, mas a de que, como Criador, e não como Demiurgo, *Deus não trabalha de acôrdo com qualquer plano.*"

Acho esta crítica excelente, embora a criação de uma obra de arte, em sentido muito diferente, possa processar-se de acôrdo com um *"plano"* (ainda que não um fim ou propósito), pois pode ser uma tentativa para realizar algo como a idéia platônica dessa obra, — aquêle perfeito modêlo ante seus olhos ou ouvidos, que o pintor ou o músico lutam por copiar. (Cf. nota 9 ao cap. 9 e notas 26-26 ao cap. 8.)

20 — Sôbre os ataques de Schopenhauer a Hegel, a que Kierkegaard se refere, cf. cap. 12, por exemplo, texto de nota 13 e as frases finais. A continuação da frase de Kierkegaard parcialmente citada está em ob. cit., 130. (Numa nota, Kierkegaard mais tarde introduziu "panteista" junto a "podridão".)

21 — Cf. cap. 6 especialmente texto de nota 26.

22 — Sôbre a ética hegeliana de dominação e submissão, cf. nota 25 ao cap. 11. Sôbre a ética da adoração ao herói, cf. cap. 12, esp. texto de notas 75 e sgs.

23 — Cf. cap. 5 (especialmente texto de nota 5).

24 — Podemos "manifestar-nos" de vários modos sem comunicar coisa alguma. Sôbre nossa tarefa de usar a linguagem para os fins de comunicação racional e sôbre a necessidade de manter os padrões de clareza da linguagem, cf. notas 19 e 20 ao cap. 24 e nota 30 ao cap. 12.

25 — Esta concepção do problema do "significado da vida" pode ser contraposta á opinião de Wittgenstein sôbre o "sentido da vida" no *Tractatus* (p. 187): "A solução do problema da vida é vista no desaparecimento dêsse problema. — (Não é por esta razão que os homens, a quem, após longas dúvidas, se torna claro o sentido da vida, não podem dizer então em que consiste êsse sentido?)". — Sôbre o misticismo de Wittgenstein, ver também nota 32 ao cap. 24. Sôbre a interpretação da história aqui sugerida, cf. notas 61 (1) ao cap. 11 e 27 ao presente capítulo.

26 — Cf. por exemplo a nota 5 ao cap. 26 e a nota 19 ao cap. 24. Pode-se observar que o mundo dos factos é em si mesmo completo (visto que cada decisão pode ser interpretada como um facto). Será, portanto, sempre impossível refutar um monismo que insista em que só há factos. Irrefutabilidade, porém, não é uma virtude. O idealismo, por exemplo, também não pode ser refutado.

27 — Parece que um dos motivos do historicismo é que o historicista não vê que há uma terceira alternativa, além das duas que êle concede: ou que o mundo seja regido por *fôrças* superiores, por um "destino essencial" ou uma "Razão" hegeliana; ou que seja uma mera roleta, irracional, ao nível de um jôgo de azar. *Mas há uma terceira possibilidade*: a de que *nós* possamos introduzir a razão no mundo (cf. nota 19 ao cap. 24); a de que, embora o mundo não progrida, *nós* podemos progredir, individualmente assim como em cooperação.

Esta terceira possibilidade é claramente expressa por H. A. L. Fisher em sua *História da Europa* (vol. I, p. VII; os grifos são meus; citado em parte no texto de nota 8, cap. 21): "Foi-me negada uma... sensação intelectual. Homens mais sábios e mais letrados do que eu descobriram na história um enrêdo, um ritmo, um modêlo prédeterminado. Essas harmonias me foram escondidas. Só consigo ver

uma emergência a seguir-se a outra, como vaga após vaga, só um grande facto com relação ao qual, *por ser único, não pode haver generalizações*, só uma regra segura para o historiador: a de que êle deve reconhecer... o jôgo do contingente e do imprevisto". E imediatamente após êsse excelente ataque ao historicismo (juntamente com a passagem grifada, cf. nota 13 ao cap. 13), Fisher continua: "Esta não é uma doutrina de cinismo e desespêro. *O facto do progresso está escrito em enormes e claras letras nas páginas da história; mas o progresso não é uma lei da natureza.* O terreno conquistado por uma geração pode ser perdido pela seguinte".

Estas últimas três frases representam muito claramente o que chamei á "terceira possibilidade", a crença em nossa responsabilidade, a crença em que tudo depende de nós. E é interessante ver que a afirmativa de Fisher é interpretada por Toynbee (*A Study of History*, vol. V, 414) como representando "a moderna crença ocidental na onipotência do Acaso". Nada podia mostrar mais claramente a atitude do historicista, sua incapacidade em ver a terceira possibilidade. E isso explica, talvez, por que êle tenta fugir dessa suposta "onipotência do acaso" para uma crença na onipotência do *poder* oculto atrás da cena histórica — isto é para o historicismo (Cf. também nota 61 ao cap. 11).

Talvez convenha citar mais amplamente os comentários de Toynbee sôbre a passagem de Fisher (que Toynbee cita até as palavras "do imprevisto"): "Êste trecho brilhantemente redigido — diz Toynbee — não pode ser posto de parte como presunção de erudito, pois o autor é um liberal que está formulando um credo que o liberalismo traduziu de teoria em ação... Esta moderna crença ocidental na onipotência do Acaso deu origem, no século XIX da Era Cristã, quando as coisas ainda pareciam correr bem para o Homem Ocidental, á política do *laissez faire...*" (Toynbee deixa sem explicação a razão por que a crença num progresso pelo qual sejamos nós mesmos os responsáveis implicaria a crença na onipotência do Acaso, ou por que produziria a política do *laissez faire.*)

28 — Ao falar em "realismo da escolha de nossos fins, quero dizer que devemos escolher fins que possam ser realizados dentro de um período de tempo razoável e que devemos evitar distantes e vagos ideais utópicos, a menos que êles determinem objetivos mais imediatos, que por si sós sejam valiosos. Cf. especialmente os princípios de mecânica social gradual discutidos no capítulo 9.

O manuscrito final da Primeira Parte da primeira edição dêste livro foi concluída em outubro de 1942 e o da Segunda Parte em fevereiro de 1943.

ADENDOS À SEGUNDA PARTE

I — FATOS, PADRÕES E VERDADE: UMA CRÍTICA ADICIONAL AO RELATIVISMO (1961)

A principal enfermidade filosófica de nosso tempo é um relativismo intelectual e moral, baseando-se este último no primeiro, pelo menos em parte. Por relativismo — ou ceticismo, se o leitor preferir — entendo aqui, em suma, a teoria de que a escolha entre teorias concorrentes é arbitrária; pois ou não há verdade objetiva, ou, se houver, não existe uma teoria que seja verdadeira ou que, de qualquer modo (embora talvez não verdadeira) chegue mais perto da verdade do que outra teoria; ou ainda, se houver duas ou mais teorias, não há modos nem meios de decidir se uma delas é melhor do que outra.

Neste adendo([1]) sugerirei primeiro que uma dose da teoria da verdade de Tarski, talvez enrijecida por minha própria teoria de chegar mais perto da verdade, pode ir longe no sentido de curar essa enfermidade, embora eu admita que alguns outros remédios também possam ser requeridos, como a teoria não-autoritária do conhecimento que desenvolvi alhures.([2]) Tentarei também mostrar (nas secções 12 ss. adiante) que a situação no domínio dos padrões — especialmente no campo moral e político — é um tanto análoga à que se obtem no domínio dos fatos.

1 — A Verdade

Certos argumentos em apoio do relativismo brotam da questão, perguntada no tom do cético convicto, que sabe como certo não haver resposta: *"Que é a verdade?"* Mas a pergunta de Pilatos pode ser respondida de modo simples e razoável — embora dificilmente de maneira a satisfazê-lo — assim: uma asserção, proposição, declaração, ou crença, é verdadeira se, e apenas se, corresponder aos fatos.

(1) Sou profundamente devedor à crítica incisiva do Dr. William E. Bartley, que não só me ajudou a melhorar o cap. 24 deste livro mas também me induziu a fazer mudanças importantes no presente adendo.

(2) Ver, por exemplo, *On the Sources of Knowledge and of Ignorance,* agora Introdução a meu livro *Conjectures and Refutations,* e, mais especialmente, o cap. 10 desse livro; e ainda, naturalmente, meu livro *The Logic of Scientific Discovery.*

Contudo, que entendemos ao dizer que uma declaração corresponde aos fatos? Embora, para o nosso cético ou relativista, esta segunda questão possa parecer tão irrespondível como a primeira, ela de fato pode ser respondida com igual presteza. A resposta não é difícil — como pode esperar quem reflete sobre o fato de que qualquer juiz admite que a testemunha saiba o que significa a verdade (no sentido de correspondência com os fatos). Na verdade, a resposta mostra ser quase trivial.

De certo modo, *é* trivial — isto é, desde que tenhamos aprendido com Tarski que o problema é daqueles em que nos *referimos a ou falamos* de declarações e fatos e de alguma relação de correspondência mantida entre declaração e fatos; e que, portanto, a solução deve ser também uma que se *refira a ou fale de* declarações e fatos e de alguma relação entre eles. Considere-se o seguinte:

A declaração "Smith entrou na casa de penhores pouco depois das 10,15" corresponde aos fatos se, e apenas se, Smith entrou na casa de penhores pouco depois das 10,15.

Quando lemos este parágrafo grifado, o que provavelmente nos impressiona primeiro é sua trivialidade. Mas não importa sua trivialidade; se o olharmos de novo e mais cuidadosamente, veremos: (1) que ele se refere a uma declaração e (2) a alguns fatos; e (3) que ele pode, portanto, declarar as condições muito óbvias que esperaríamos sustentar sempre que quiséssemos dizer que a declaração referida corresponde aos fatos referidos.

Os que pensam que esse parágrafo grifado é demasiado trivial ou demasiado simples para conter algo de interessante deveriam lembrar-se do fato, já referido, de que, desde que alguém sabe o que significa a verdade, ou a correspondência com os fatos (enquanto não se permita especular sobre isso), em certo sentido este deve ser um assunto trivial.

Que a idéia formulada no parágrafo grifado é correta, pode ser revelado pelo segundo parágrafo grifado seguinte:

A asserção feita pela testemunha de que "Smith entrou na casa de penhores pouco depois das 10,15" é verdadeira se, e apenas se, Smith entrou na casa de penhores pouco depois das 10,15.

É claro que este segundo parágrafo grifado também é muito trivial. Não obstante, ele expõe inteiramente as condições para aplicar o predicado "é verdadeira" a qualquer declaração feita por uma testemunha.

Certas pessoas poderiam pensar que um meio melhor de formular o parágrafo seria o seguinte:

A asserção feita pela testemunha de que "Eu vi que Smith entrou na casa de penhores pouco depois das 10,15" é verdadeira se, e apenas se, a testemunha viu que Smith entrou na casa de penhores pouco depois das 10,15.

Comparando este terceiro parágrafo grifado com o segundo, vemos que, enquanto o segundo dá as condições para a verdade de uma declaração a respeito de Smith e do que ele fez, o terceiro dá as condições para a verdade de uma declaração a respeito da testemunha e do que ela fez (ou viu). Mas esta é a única diferença entre os dois parágrafos: ambos expõem as condições plenas para a verdade das duas declarações que são citadas neles.

Regra de *dar evidência* é que as testemunhas oculares se limitem a declarar o que *realmente viram.* A obediência a esta regra pode às vezes tornar mais fácil para o juiz *distinguir* entre evidência verdadeira e evidência falsa. Assim, o terceiro parágrafo grifado talvez possa ser considerado como tendo alguma vantagem sobre o segundo, se encarado do ponto de vista da *procura* da verdade e do *encontro* da verdade.

Mas é essencial para nosso objetivo presente não mesclar questões de efetiva procura da verdade ou encontro da verdade (isto é, questões epistemológicas ou metodológicas) com a questão do que entendemos, ou do que pretendemos dizer, quando falamos de verdade, ou de correspondência com os fatos (a questão lógica ou ontológica da verdade). Ora, deste último ponto de vista, o terceiro parágrafo grifado não tem qualquer vantagem sobre o segundo. Cada um deles expõe plenamente as condições para a verdade da declaração a que se refere.

Cada um, portanto, responde à questão "Que é a verdade?" precisamente do mesmo modo, embora cada qual só o faça indiretamente, dando *as condições para a verdade de determinada declaração* — e cada qual para uma declaração diferente.

2 — Critérios

É decisivo compreender que saber o que significa a verdade, ou sob que condições uma declaração é chamada verdadeira, não é o mesmo que, e deve ser claramente distinguido de, possuir um meio de decidir — um *critério* para decidir — se determinada declaração é verdadeira ou falsa.

A distinção a que me refiro é muito geral e é de considerável importância para uma avaliação do relativismo, como veremos.

Podemos saber, por exemplo o que entendemos por "carne boa" e por "carne que se estragou"; mas podemos não saber

como distinguir uma da outra, pelo menos em alguns casos: é isto que temos em mente quando dizemos não ter qualquer *critério* da "bondade" da carne boa. Do mesmo modo, qualquer médico sabe, mais ou menos, o que entende por "tuberculose"; mas pode nem sempre reconhecê-la. E mesmo embora possa haver (por enquanto) baterias de exames que quase chegam a um método de decisão — isto é, a um *critério* — há sessenta anos não havia certamente tais baterias de exames ao dispor dos médicos nem critério algum. Mas os médicos sabiam então, muito bem, o que queriam dizer — uma infecção dos pulmões devida a certo tipo de micróbio.

Admitidamente, um critério — um método definido de decisão —, se pudéssemos obter algum, poderia tornar tudo mais claro, mais definido e mais preciso. É compreensível portanto que algumas pessoas, ansiosas de precisão, exijam critérios. E se pudermos consegui-los, a exigência pode ser razoável.

Mas seria um erro crer que, antes de termos um critério para decidir se uma pessoa está sofrendo, ou não, de tuberculose, a frase "X está sofrendo de tuberculose" seja sem significação; ou que, antes de termos um critério da bondade ou da ruindade da carne, seja inútil considerar se um pedaço de carne se estragou ou não; ou que, antes de termos um detector de mentiras digno de fé, não saibamos o que queremos dizer quando afirmamos que X está mentindo deliberadamente, e nem mesmo devemos considerar esta "possibilidade", pois não é possibilidade alguma, mas coisa sem significação; ou que, antes de termos um critério de verdade, não saibamos o que queremos dizer ao afirmar, de uma declaração, que é verdadeira.

Assim, os que insistem em que, sem um critério — um teste fidedigno — para a tuberculose, ou a mentira, ou a verdade, nada podemos significar com as palavras "tuberculose", ou "mentira", ou "verdade", estão certamente errados. De fato, a construção de uma bateria de testes para a tuberculose, ou para a mentira, vem *depois* de havermos estabelecido — talvez apenas a grosso modo — o que entendemos por "tuberculose" ou por "mentira".

É claro que, no curso de desenvolver testes para a tuberculose, podemos aprender bastante mais a respeito dessa doença; tanto, talvez, que possamos dizer que a própria significação do termo "tuberculose" se modificou sob a influência de nosso novo conhecimento e que, depois do estabelecimento do critério, o significado do termo não é mais o mesmo de antes. Talvez alguns possam até dizer que agora a "tuberculose" pode ser definida em termos do critério. Mas isto não altera o fato de que antes queríamos dizer alguma coisa — embora, sem

dúvida, pudéssemos ter conhecido menos a respeito da coisa. Nem altera o fato de haver poucas doenças (se alguma houver) para as quais tenhamos um critério ou uma definição clara, e de que poucos critérios (se algum houver) são fidedignos. (Mas, se não forem fidedignos, melhor será que não os chamemos "critérios".)

Pode não haver critério que nos ajude a estabelecer se uma nota de uma libra é ou não é genuína. Mas, se encontrarmos duas notas de uma libra com o mesmo número de série, teremos boas razões para asseverar, mesmo na ausência de um critério, que uma delas pelo menos é uma falsificação; e esta asserção claramente não se tornaria sem significação pela ausência de um critério de genuinidade.

Em suma, a teoria de que, a fim de determinar o que uma palavra significa, devemos estabelecer um critério para seu uso correto, ou para sua aplicação correta, é errada: praticamente, nunca temos tal critério.

3 — Filosofias de Critério

A concepção agora rejeitada — a concepção de que devemos ter critérios para saber de que é que estamos falando, seja tuberculose, existência, ou significado, ou verdade — é a base franca ou implícita de muitas filosofias. Uma filosofia desse tipo pode ser chamada uma *filosofia de critério.*

Visto como o requisito básico de uma filosofia de critério não pode, via de regra, ser atendido, é claro que a adoção de uma filosofia de critério levará, em muitos casos, à desilusão e ao relativismo ou ceticismo.

Creio ser a exigência de um *critério de verdade* o que tem feito muitas pessoas acharem irrespondível a indagação "Que é a verdade?" *Mas a ausência de um critério de verdade não torna sem significação a noção de verdade, da mesma forma que a ausência de um critério de saúde não torna sem significado a noção de saúde. Uma pessoa enferma pode procurar a saúde ainda que não tenha critério para ela. Uma pessoa que erra pode buscar a verdade ainda que não tenha critério para ela.*

E ambas podem simplesmente buscar a saúde, ou a verdade, sem se preocupar muito com os significados desses termos, que elas (e outros) compreendem bastante bem para seus objetivos.

Um resultado imediato da obra de Tarski sobre a verdade é o seguinte teorema de lógica: *não pode haver qualquer critério geral de verdade* (exceto quanto a certos sistemas artificiais de linguagem, de um tipo algo empobrecido).

Este resultado pode ser estabelecido exatamente; e seu estabelecimento faz uso da noção de verdade como correspondência com os fatos.

Temos aqui um resultado interessante e filosoficamente muito importante (importante especialmente em conexão com o problema de uma teoria autoritária do conhecimento.[3]) Mas este resultado foi estabelecido com a ajuda de uma noção — neste caso a noção de verdade — para a qual não temos critério. A desarrazoada exigência das filosofias de critério de que não devemos tomar a sério uma noção antes de ter sido estabelecido um critério ter-nos-ia, portanto, se atendida neste caso, impedido para sempre de alcançar um resultado lógico de grande interesse filosófico.

Incidentemente, o resultado de que não pode haver qualquer critério geral de verdade é conseqüência direta do resultado ainda mais importante (que Tarski obteve combinando o teorema da indecisibilidade de Godel com a sua própria teoria da verdade) de que não pode haver um critério geral de verdade nem mesmo para o campo relativamente estreito da teoria dos números, ou para qualquer ciência que faça pleno uso da aritmética. Aplica-se *a fortiori* à verdade em qualquer campo extra-matemático em que se faça uso irrestrito da aritmética.

4 — Falibilismo

Tudo isto mostra que certas formas de ceticismo e relativismo ainda em moda não só são errôneas mas também obsoletas; baseiam-se numa confusão lógica — entre o significado de um termo e o critério de sua aplicação apropriada — embora os meios de esclarecer essa confusão tenham estado facilmente à mão há uns trinta anos.

Deve-se admitir, porém, que há um cerne de verdade no ceticismo e no relativismo. O cerne de verdade é justamente o de que não existe qualquer critério geral de verdade. Mas isto não abona a conclusão de que a escolha entre teorias concorrentes seja arbitrária. Significa meramente, muito simplesmente, que podemos sempre errar em nossa escolha — que podemos sempre não dar com a verdade, ou não atingir a verdade; que para nós não há certeza (nem mesmo conhecimento que seja altamente provável, como mostrei em vários lugares, por exemplo, no capítulo 10 de *Conjectures and Refutations)*; que somos falíveis.

Isto, por tudo quanto sabemos, nada mais é que a verdade nua. Poucos campos de empreendimento humano há, se

(3) Para descrição e crítica das teorias autoritárias (não-falibilistas) de conhecimento ver especialmente as seções V, VI e Xss. da Introdução a meu *Conjectures and Refutations.*

algum houver, que pareçam isentos da falibilidade humana. O que um dia pensamos ser bem firmado, ou mesmo certo, pode mais tarde mostrar-se não ser inteiramente correto (mas isto significa falso) e necessitado de correção.

Exemplo particularmente impressionante disto é a descoberta da água pesada e do hidrogênio pesado *(deutério,* isolado pela primeira vez por Harold C. Urey em 1931). Antes desta descoberta, nada se podia imaginar de mais certo e mais consolidado no campo da química do que nosso conhecimento da água (H_2O) e dos elementos químicos de que ela se compõe. A água era até usada para a definição "operacional" da grama, a unidade padrão de massa do sistema métrico "absoluto"; formava, assim, uma das unidades básicas das medições físicas experimentais. Isto ilustra o fato de ser considerado tão bem firmado o nosso conhecimento da água que ela podia ser usada como a base firme de todas as outras medições físicas. Mas, após a descoberta da água pesada, verificou-se que aquilo que se acreditara ser um composto quimicamente puro era de fato uma mistura de compostos quimicamente indistinguíveis, mas fisicamente muito diferentes, com muito diferentes densidades, pontos de efervescência, pontos de congelamento — embora para a definição de todos esses pontos a "água" tenha sido usada como base padrão.

Este incidente histórico é típico; e dele podemos aprender que não podemos prever que partes de nosso conhecimento científico poderão sofrer derrota algum dia. Assim, a crença na certeza científica e na autoridade da ciência não passa de ilusória expectativa: *a ciência é falível, porque a ciência é humana.*

Mas a falibilidade de nosso conhecimento — ou a tese de que todo conhecimento é conjectura, embora algum consista de conjecturas que têm sido testadas muito severamente — não deve ser citada em apoio do ceticismo ou do relativismo. Pelo fato de podermos errar e de não existir um critério de verdade que nos possa salvar do erro, não se segue que a escolha entre teorias seja arbitrária ou não-racional, que não possamos aprender ou chegar mais perto da verdade, que nosso conhecimento não possa crescer.

5 — Falibilismo e o Crescimento do Conhecimento

Por "falibilismo" entendo aqui a opinião, ou a aceitação do fato, de que podemos errar e de que a busca da certeza (ou mesmo a busca de alta probabilidade) é uma busca errônea. Mas isto não implica que a busca da verdade seja errônea. Ao contrário, a idéia de erro implica a da verdade como padrão que podemos não atingir. Implica que, embora possamos bus-

car a verdade e até mesmo encontrar a verdade (como creio que fazemos em muitíssimos casos), nunca podemos estar inteiramente certos de que a encontramos. Há sempre uma possibilidade de erro, ainda que, no caso de algumas provas lógicas e matemáticas, esta possibilidade possa ser considerada insignificante.

Mas o falibilismo não precisa, de modo algum, dar origem a quaisquer conclusões céticas ou relativistas. Tornar-se-á isto claro se considerarmos que todos os exemplos históricos *conhecidos* de falibilidade humana — incluindo todos os exemplos *conhecidos* de erros judiciários — *são exemplos do avanço de nosso conhecimento.* Mesmo a descoberta de um erro constitui real avanço em nosso conhecimento. Como diz Roger Martin du Gard em *Jean Barois,* "já é alguma coisa sabermos onde a verdade não irá ser encontrada."

Por exemplo, embora a descoberta da água pesada mostrasse que estávamos fortemente enganados, isto não só foi um avanço em nosso conhecimento como, por sua vez, ligou-se a outros avanços e produziu muitos avanços mais. *Assim, podemos aprender com os nossos erros.*

Esta visão fundamental é, realmente, a base de toda epistemologia e metodologia, pois nos dá uma indicação de como aprender mais sistematicamente, de como avançar com rapidez maior (não necessariamente no interesse da tecnologia: para cada indivíduo que busca a verdade, o problema de como apressar seu próprio avanço é mais urgente). Esta indicação, muito simplesmente, é a de que *devemos procurar nossos erros* — ou, em outras palavras, *devemos tentar criticar nossas teorias.*

A crítica, parece, é o único modo que temos de identificar nossos erros e de aprender com eles de maneira sistemática.

6 — Chegando Mais perto da Verdade

Em tudo isto, é decisiva a idéia do crescimento do conhecimento — de chegar mais perto da verdade. Intuitivamente, esta idéia é tão clara quanto a própria idéia da verdade. Uma declaração é verdadeira se corresponder aos fatos. Está mais perto da verdade do que outra declaração se corresponder aos fatos mais de perto do que a outra declaração.

Mas embora esta idéia seja intuitivamente bastante clara e sua legitimidade dificilmente seja questionada por pessoas comuns ou por cientistas, ela, como a idéia da verdade, tem sido atacada como ilegítima por alguns filósofos (por exemplo, bem recentemente, por W. V. Quine.(4) Pode-se, portanto,

(4) Ver *Word and Object,* de W. V. Quine, 1959, p. 23.

mencionar aqui que, combinando duas análises de Tarski, consegui recentemente dar uma "definição" da idéia de aproximação da verdade nos termos puramente lógicos da teoria de Tarski. (Combinei simplesmente as idéias de verdade e de conteúdo, obtendo a idéia de conteúdo-verdade de uma declaração *a,* isto é, a classe de todas as declarações verdadeiras decorrentes de *a,* e de seu conteúdo de falsidade, que pode ser definido, a grosso modo, como seu conteúdo menos seu conteúdo de verdade. Podemos assim dizer que uma declaração *a* chega mais perto da verdade do que uma declaração *b* se, e apenas se, seu conteúdo de verdade aumentou sem acréscimo de seu conteúdo de falsidade (ver o capítulo 10 de meu livro *Conjectures and Refutations*). Não há, portanto, razão alguma para ser cético a respeito da noção de chegar mais perto da verdade, ou do avanço do conhecimento. E embora sempre possamos errar, temos, em muitos casos (especialmente em casos de testes cruciais de decisão entre duas teorias), uma boa idéia de havermos, ou não, chegado mais perto da verdade.

Deve-se entender muito claramente que a idéia de uma declaração *a* chegar mais perto da verdade do que outra declaração *b* não interfere, de modo algum, com a idéia de que cada declaração é verdadeira ou é falsa, não havendo terceira possibilidade. Leva-se apenas em conta o fato de que pode haver uma porção de verdade numa declaração falsa. Se digo "são três e meia, tarde demais para pegar o trem das 3,33", minha declaração poderia ser falsa porque não seria tarde demais para pegar o trem das 3,35 (desde que acontecesse estar o trem quatro minutos atrasado). Mas haveria ainda uma porção de verdade — de informação verdadeira — em minha declaração; e embora eu pudesse ter acrescentado "a menos realmente que o trem das 3,35 esteja atrasado (o que raramente acontece)", aumentando assim o conteúdo de verdade, esta observação adicional bem poderia ser tida como subentendida. (Minha declaração também poderia ter sido falsa por serem apenas 3,28 e não 3,30 quando a fiz. Mas mesmo então haveria nela uma porção de verdade.)

Pode-se dizer que uma teoria como a de Kepler, que descreve a trajetória dos planetas com notável precisão, contém uma porção de informação verdadeira, ainda que seja uma teoria falsa, porque ocorrem desvios das elipses de Kepler. E a teoria de Newton (mesmo que possamos admitir aqui que é falsa) contém, por tudo quanto sabemos, impressionante soma de informação verdadeira, muito mais do que a teoria de Kepler. Assim, a teoria de Newton é uma aproximação melhor que a de Kepler — chega mais perto da verdade. Isto, porém,

não a torna verdadeira: pode estar mais perto da verdade e pode, ao mesmo tempo, ser uma teoria falsa.

7 — Absolutismo

A idéia de um absolutismo filosófico repugna com razão a muitas pessoas pois é, via de regra, combinada com uma alegação dogmática e autoritária de possuir a verdade, ou um critério de verdade.

Mas há outra forma de absolutismo — um absolutismo falibilista — que realmente rejeita tudo isto: assevera simplesmente que nossos erros, no mínimo, são erros absolutos, no sentido de que, se uma teoria se desvia da verdade, ela é simplesmente falsa, ainda que o erro cometido seja menos evidente que o de outra teoria. Assim as noções de verdade e de não atingir a verdade podem representar padrões absolutos para o falibilista. Esta espécie de absolutismo é completamente livre de qualquer matiz de autoritarismo. E é de grande ajuda em sérias discussões críticas. Sem dúvida, pode ser criticada por sua vez, de acordo com o princípio de que *nada está isento de crítica.* Mas, pelo menos no momento, parece-me improvável que tenha êxito a crítica da teoria (lógica) da verdade e da teoria de chegar mais perto da verdade.

8 — Fontes de Conhecimento

O princípio de que *tudo está aberto à crítica* (da qual este próprio princípio não se isenta) leva a uma solução simples do problema das fontes de conhecimento, como tentei mostrar alhures (ver a Introdução de meu livro *Conjectures and Refutations).* É esta: qualquer "fonte" — tradição, razão, imaginação, observação, ou o que seja — é admissível e pode ser utilizada, *mas nenhuma tem qualquer autoridade.*

Esta negativa de autoridade às fontes de conhecimento atribui-lhes um papel muito diferente daquele que se supunha desempenhassem em epistemologias passadas e presentes. Mas é parte de nossa abordagem crítica e falibilista: qualquer fonte é benvinda, mas nenhuma declaração é imune à crítica, seja qual possa ser sua "fonte". A tradição, mais especialmente, que tanto os intelectualistas (Descartes) como os empíricos (Bacon) tenderam a rejeitar, pode ser admitida por nós como uma das "fontes" mais importantes, pois dela se origina quase tudo quanto aprendemos (dos mais velhos, na escola, de livros). Sustento, portanto, que o anti-tradicionalismo deve ser rejeitado como fútil. Mas o tradicionalismo — que enfatiza a autoridade das tradições — deve ser rejeitado também; não como fútil, mas como errôneo — tão errôneo quanto qualquer outra

epistemologia que aceite alguma fonte de conhecimento (intuição intelectual, digamos, ou intuição sensorial) como autoridade, ou garantia, ou critério de verdade.

9 — É Possível um Método Crítico?

Mas se rejeitamos realmente qualquer alegação de autoridade de qualquer fonte particular de conhecimento, como podemos então criticar qualquer teoria? Não procede toda crítica de algumas suposições? *Não depende, portanto, a validez de qualquer crítica da verdade dessas suposições?* E de que vale criticar uma teoria se a crítica se mostrar inválida? Contudo, a fim de mostrar que ela é válida, não devemos estabelecer, ou justificar, suas suposições? E não é o estabelecimento ou a justificativa de qualquer suposição justamente aquilo que todos tentam (embora muitas vezes em vão) e que eu declaro aqui ser impossível? Mas, se é impossível, então não é também impossível a crítica (válida)?

Creio ser esta série de questões ou objeções o que tem fechado o caminho, amplamente, a uma aceitação (experimental) do ponto de vista aqui advogado: como mostram essas questões, pode-se facilmente ser levado a crer que o método crítico está, logicamente considerado, no mesmo barco com todos os outros métodos; visto como não pode funcionar sem fazer suposições, teria de estabelecer ou justificar essas suposições; mas todo o ponto de nosso argumento foi o de que não podemos estabelecer ou justificar coisa alguma como certa, ou mesmo como provável, tendo apenas de contentar-nos com teorias que resistam à crítica.

Obviamente, tais objeções são muito sérias. Revelam a importância de nosso princípio de que nada é isento de crítica, nem deveria ser tido como isento de crítica — nem mesmo este princípio do próprio método crítico.

Essas objeções, assim, constituem uma crítica interessante e importante de minha posição. Mas essa crítica, por sua vez, pode ser criticada; e pode ser refutada.

Antes de tudo, mesmo que admitíssemos que toda crítica parte de certas suposições, isto não significaria necessariamente que, para ser crítica válida, tais suposições devessem ser estabelecidas e justificadas. Pois, por exemplo, as suposições podem ser parte de uma teoria contra a qual a crítica é dirigida. (Neste caso, falamos de "crítica imanente"). Ou podem ser suposições geralmente achadas aceitáveis, ainda que não façam parte da teoria criticada. Neste caso, a crítica importaria em mostrar que a teoria criticada contradiz (sem que o saibam seus defensores) algumas opiniões geralmente aceitas. Esta espécie de crítica pode ser muito valiosa mesmo quando não tem êxito,

pois pode levar os defensores da teoria criticada a questionarem aquelas opiniões geralmente aceitas, e isto pode conduzir a descobertas importantes. (Exemplo interessante é a história da teoria das anti-partículas, de Dirac.)

As suposições podem ser ainda da natureza de uma teoria concorrente (caso em que a crítica pode ser chamada "crítica transcendente", em contraposição à "crítica imanente"): as suposições, por exemplo, podem ser hipóteses, ou conjecturas, que podem ser criticadas e testadas independentemente. Neste caso, a crítica apresentada importaria num desafio à realização de certos testes cruciais a fim de decidir entre duas teorias concorrentes.

Estes exemplos mostram que as importantes objeções aqui erguidas contra minha teoria da crítica se baseiam no dogma insustentável de que a crítica, para ser "válida", deve proceder de suposições que sejam estabelecidas ou justificadas.

Além disso, a crítica pode ser importante, esclarecedora e mesmo frutuosa sem ser válida: os argumentos usados para rejeitar alguma crítica inválida podem lançar uma porção de nova luz sobre uma teoria e podem ser usados como uma argumentação (experimental) em seu favor; e de uma teoria que assim se possa defender contra a crítica bem poderemos dizer que é uma teoria sustentada por argumentos críticos.

Generalizadamente, podemos dizer que a crítica válida de uma teoria consiste em mostrar que uma teoria não tem êxito em resolver os *problemas* que se supunha resolvesse; e se olharmos a crítica a esta luz, então ela certamente não precisará de depender de qualquer conjunto particular de suposições (isto é, pode ser "imanente"), ainda que ocorra que algumas suposições estranhas à teoria em discussão (isto é, algumas suposições "transcendentes") inspirassem a começar a crítica.

10 — Decisões

Do ponto de vista aqui desenvolvido, as teorias, em geral, não são capazes de ser estabelecidas ou justificadas; e embora possam ser sustentadas por argumentos críticos, esta sustentação nunca é conclusiva. De acordo com isto, teremos freqüentemente de conformar nossos espíritos a considerarem se esses argumentos críticos são ou não bastante fortes para justificar a aceitação *experimental* da teoria — ou, em outras palavras, se a teoria parece preferível, à luz da discussão crítica, às teorias concorrentes.

Neste sentido, as *decisões* entram no método crítico. Mas é sempre uma decisão experimental, e uma decisão sujeita à crítica.

Como tal, deve ela ser posta em contraste com o que têm chamado "decisão" ou "salto no escuro" alguns filósofos irracionalistas, ou anti-racionalistas, ou existencialistas. Esses filósofos, provavelmente sob o impacto do argumento (rejeitado na secção precedente) da impossibilidade de crítica sem pressuposições, desenvolveram a teoria de que todos os nossos princípios devem ser baseados em alguma decisão fundamental — em algum salto no escuro. Deve ser uma decisão, um salto, que tomamos de olhos fechados, por assim dizer; pois, como não podemos "conhecer" sem suposições, sem já ter adotado uma posição fundamental, esta posição fundamental não pode ser tomada na base do conhecimento. É, antes, uma escolha — mas uma espécie de escolha fatal e quase irrevogável, que adotamos cegamente, ou por instinto, ou por acaso, ou pela graça de Deus.

Nossa rejeição das objeções apresentadas na secção precedente mostra que a concepção irracionalista das decisões é um exagero, assim como uma super-dramatização. Sem dúvida, devemos decidir. Mas, a menos que decidamos contra ouvir argumentos e razão, contra aprender com nossos erros, e contra dar ouvidos aos outros que possam ter objeções a nossas opiniões, nossas decisões não precisam ser finais; nem mesmo a decisão de considerar a crítica. (É apenas em sua decisão de *não* dar um salto irrevogável no escuro da irracionalidade que o irracionalismo pode ser considerado como não integralizado em si mesmo, no sentido do capítulo 24).

Creio que a teoria crítica do conhecimento aqui esboçada lança alguma luz sobre os grandes problemas de todas as teorias do conhecimento: como é que sabemos tanto e tão pouco; e como é que nos poderemos erguer vagarosamente do pântano da ignorância — puxando os cordões de nossas botas, por assim dizer. Fazemos isto trabalhando com conjecturas e melhorando-nos acima de nossas conjecturas por meio da crítica.

11 — Problemas Sociais e Políticos

A teoria do conhecimento esboçada nas secções precedentes deste adendo parece-me ter conseqüências importantes para a avaliação da situação social de nosso tempo, situação influenciada em ampla extensão pelo declínio da religião autoritária. Este declínio levou a vastamente espalhado relativismo e niilismo: ao declínio de todas as crenças, mesmo a crença na razão humana e, assim, em nós mesmos.

Mas o argumento aqui desenvolvido mostra que não há qualquer base para tirar conclusões tão desesperadas. Os argumentos relativistas e niilistas (e mesmo os "existencialistas") são todos baseados em raciocínio falho. Nisto eles mostram,

incidentemente, que tais filosofias de fato aceitam a razão, mas são incapazes de utilizá-la adequadamente; podemos dizer, na própria terminologia delas, que deixam de compreender "a situação humana" e, especialmente, a capacidade do homem para crescer intelectual e moralmente.

Como impressionante ilustração desta incompreensão — das conseqüências desesperadas que se extraem de um entendimento insuficiente da situação epistemológica — citarei um trecho de um dos *"Tracts Against the Times"* de Nietzche (da secção 3 de seu ensaio sobre Schoppenhauer):

"Este foi o primeiro perigo a cuja sombra Schopenhauer cresceu: o isolamento. O segundo foi o desespero de encontrar a verdade. Este último perigo é o companheiro constante de todo pensador que avança a partir da filosofia de Kant; isto é, se ele for um homem real, um ser humano vivo, capaz de sofrer e esperar, e não um mero autômato rangente, uma simples máquina de pensar e calcular... Embora eu venha lendo em toda parte que (devido a Kant)... começou uma revolução em todos os campos do pensamento, não posso crer que isto já tenha acontecido... Mas se um dia Kant vier a exercer influência mais geral, então veremos que esta tomará a forma de um ceticismo e um relativismo espraiante e destrutivo; e apenas os espíritos mais ativos e mais nobres... experimentarão em vez disso aquele profundo choque emocional e aquele desespero da verdade que, por exemplo, foi sentido por Heinrich von Kleist... "Recentemente, escreveu ele em seu modo comovedor, tomei conhecimento da filosofia de Kant; e devo relatar-vos um pensamento que não preciso temer vos abale tão profunda e dolorosamente como me abalou: é impossível que decidamos se aquilo para que apelamos como verdade é, em verdade, a verdade, ou se meramente nos parece assim. Se isto for, então toda a verdade que possamos alcançar aqui será o mesmo que nada após nossa morte e todos os nossos esforços para produzir e adquirir alguma coisa devem ser vãos. — Se a aguçada ponta deste pensamento não vos perfura o coração, não lanceis um riso a quem se sente ferido por isto no âmago mais profundo de sua alma. Meu mais alto, meu único objetivo, tombou ao chão e nada me restou."

Concordo com Nietzche em que as palavras de Kleist são comovedoras; e concordo em que a leitura, feita por Kleist, da doutrina de Kant, de que é impossível alcançar qualquer conhecimento das coisas em si mesmas, é bastante certa, ainda que entre em conflito com as próprias intenções de Kant, pois Kant acreditava nas possibilidades da ciência e no encontro da verdade. (Foi apenas a necessidade de explicar o paradoxo da existência de uma ciência da natureza *a priori* que o levou

a adotar aquele subjetivismo que, com razão, Kleist achou chocante.) Além disso, o desespero de Kleist, pelo menos em parte, é o resultado da desilusão — de ver a derrocada de uma crença super-otimista em um simples critério de verdade (tal como a auto-evidência). Mas, qualquer que possa ser a história deste desespero filosófico, isto aqui não vem ao caso. Embora a verdade não seja auto-reveladora (como pensavam os cartesianos e baconianos), embora a certeza possa ser inatingível, a situação humana com relação ao conhecimento está longe de ser desesperada. Ao contrário, é entusiasmante: aqui estamos, com a tarefa imensamente difícil à nossa frente de chegar a conhecer o belo mundo em que vivemos, e a nós mesmos; e, por falíveis que sejamos, verificamos, não obstante, que nossas forças de compreensão, surpreendentemente, são quase adequadas àquela tarefa — mais do que já sonhamos em nossos mais alucinados sonhos. Realmente aprendemos com nossos erros, tentando e errando. E ao mesmo tempo aprendemos quão pouco conhecemos — como quando, galgando uma montanha, cada passo para cima abre algum panorama novo sobre o desconhecido, e novos mundos se desdobram, mundos de que nada conhecíamos ao começar nossa ascensão.

Assim, podemos *aprender,* podemos *crescer* em conhecimento, ainda que nunca possamos *conhecer* — isto é, conhecer com certeza. Visto como podemos aprender, não há razão para desesperar da razão; e visto como nunca podemos conhecer, não há base aqui para presunção ou vaidade pelo crescimento de nosso conhecimento.

Pode-se dizer que este novo modo de conhecimento é por demais abstrato e requintado para substituir a perda da religião autoritária. Isto pode ser verdade. Mas não devemos subestimar a força do intelecto e dos intelectuais. Foram os intelectuais — os "revendedores de idéias em segunda mão", como os chama F. A. Hayek — que difundiram o relativismo, o niilismo e o desespero intelectual. Não há razão para que alguns intelectuais — alguns mais esclarecidos — não venham a ter êxito na difusão da boa nova de que a bulha niilista foi realmente para nada.

12 — Dualismo de Fatos e Padrões

No corpo deste livro, falei a respeito do *dualismo de fatos e decisões* e mostrei, acompanhando L. J. Russell (ver nota 5 (3) ao cap. 5), que este dualismo pode ser descrito como de proposições e de propostas. Esta última terminologia tem a vantagem de lembrar-nos que tanto as proposições, que declaram fatos, como as propostas, que propõem políticas, incluindo princípios ou padrões de política, estão abertas à

discussão racional. Além disso, uma decisão — que, digamos, se refira à adoção de um princípio de conduta — alcançada após a discussão de um proposta, pode bem ser experimental e pode, a muitos respeitos, ser bastante similar a uma decisão para adotar (também experimentalmente) uma proposição que declare um fato, como a melhor hipótese disponível.

Aqui, todavia, há uma diferença importante. Pois pode-se dizer que a proposta para adotar uma política ou um padrão, sua discussão e a decisão de adotá-la *criam* essa política ou esse padrão. Por outro lado, a proposta de uma hipótese, sua discussão e a decisão de adotá-la — ou de aceitar uma proposição — não criam um fato, no mesmo sentido. Foi esta, suponho, a razão pela qual pensei que o termo "decisão" seria capaz de exprimir o contraste entre a aceitação de políticas ou padrões e a aceitação de fatos. Não há dúvida, contudo, de que haveria mais clareza se eu tivesse falado de um *dualismo de fatos e políticas,* ou de um *dualismo de fatos e padrões,* em vez de um dualismo de fatos e decisões.

À parte a terminologia, a coisa importante é o próprio dualismo irredutível; sejam quais possam ser os fatos e sejam quais possam ser os padrões (por exemplo, os princípios de nossas políticas), o principal é distinguir os dois e ver claramente por que razão os padrões não podem ser reduzidos a fatos.

13 — Propostas e Proposições

Há, portanto, uma assimetria decisiva entre padrões e fatos: por meio da decisão de aceitar uma proposta (ao menos experimentalmente) criamos o padrão correspondente (ao menos experimentalmente); contudo, pela decisão de aceitar uma proposição, *não* criamos o fato correspondente.

Outra assimetria é a de que os padrões sempre *pertencem* a fatos e os fatos são *avaliados* por padrões; são relações que não podem ser simplesmente reversão.

Sempre que nos defrontamos com um fato — e mais especialmente com um fato que podemos ser capazes de mudar — podemos indagar se ele atende ou não a certos padrões. É importante compreender que isto está bem longe de ser o mesmo que indagar se gostamos dele; pois, embora muitas vezes possamos adotar padrões que correspondam a nossos gostos ou aversões, e embora nossos gostos ou aversões possam desempenhar papel importante para induzir-nos a adotar ou rejeitar algum padrão proposto, haverá, via de regra, muitos outros padrões possíveis que não adotamos; e será possível julgar, ou avaliar, os fatos por qualquer deles. Isto mostra que a relação de avaliação (de algum fato questionável por algum padrão

adotado ou rejeitado) é, logicmente considerada, totalmente diferente da relação psicológica de uma pessoa (que não é um padrão, mas um fato), de gosto ou aversão, para com o fato em referência, ou o padrão em referência. Além disso, nossos gostos ou aversões são fatos que podem ser avaliados como quaisquer outros fatos.

Similarmente, o fato de certo padrão haver sido adotado ou rejeitado por alguma pessoa ou alguma sociedade deve, como um fato, ser distinguido de *qualquer* padrão, inclusive o padrão adotado ou rejeitado. E sendo ele um fato (e um fato alterável), pode ser julgado ou avaliado por alguns (outros) padrões.

Estas são algumas razões pelas quais padrões e fatos, e portanto propostas e proposições, devem ser clara e decisivamente distinguidos. Contudo, uma vez tendo sido distinguidos, podemos olhar não só para as dissimilaridades de fatos e padrões, mas também para suas similaridades.

Primeiro: propostas e proposições são semelhantes porque podemos discutí-las, criticá-las e, então, chegar a uma decisão sobre elas. Segundo: há certa espécie de idéia reguladora a respeito de ambas. No domínio dos fatos, é a idéia de correspondência entre uma declaração ou proposição e um fato; isto é, a idéia de verdade. No domínio dos padrões, ou das propostas, a idéia reguladora pode ser descrita de muitas maneiras e denominada por muitos termos, por exemplo, pelos termos "correta" ou "boa". Podemos dizer, de uma proposta, que é correta (ou errada), ou talvez boa (ou má); e por isto podemos entender, talvez, que ela corresponde (ou não corresponde) a certos padrões que decidimos adotar. Mas também podemos dizer, de um padrão, que ele é correto ou errado, ou bom ou mau, ou válido ou inválido, ou alto ou baixo; e por isto podemos entender, talvez, que a proposta correspondente deve ou não deve ser aceita. Deve-se admitir, portanto, que a situação lógica das idéias reguladoras, digamos, de "correta" ou "boa", é muito menos clara que a da idéia de correspondência aos fatos.

Como se mostra neste livro, esta é uma dificuldade lógica e não pode ser transposta pela introdução de um sistema religioso de padrões. O fato de que Deus, ou qualquer outra autoridade, me manda fazer alguma coisa não garante que o mandamento seja certo. Eu é que devo decidir se aceito os padrões de qualquer autoridade como (moralmente) bons ou maus. Deus é bom apenas se seus mandamentos são bons; seria grave erro — de fato uma adoção imoral do autoritarismo — dizer que Seus mandamentos são bons simplesmente porque são Seus, a menos que tenhamos decidido primeiro (por nosso

próprio risco) que Ele só pode exigir de nós coisas boas ou corretas.

Esta é a idéia de autonomia, de Kant, em oposição à heteronomia.

Assim, nenhum apelo à autoridade, nem mesmo à autoridade religiosa, nos pode tirar da dificuldade de que a idéia reguladora de "correção" ou "bondade" absolutas difere, em sua situação lógica, da idéia de verdade absoluta; e temos de admitir a diferença. Esta diferença é responsável pelo fato, acima aludido, de que em certo sentido *criamos* nossos padrões propondo-os, discutindo-os e adotando-os.

Tudo isto deve ser admitido; não obstante, podemos tomar a idéia de verdade absoluta — de correspondência aos fatos — como um tipo de modelo para o domínio dos padrões, a fim de tornar claro a nós mesmos que, assim como podemos *procurar* proposições absolutamente verdadeiras no domínio dos fatos, ou pelo menos proposições que cheguem mais perto da verdade, assim também podemos *procurar* propostas absolutamente corretas ou válidas no domínio dos padrões, ou pelo menos propostas melhores ou de maior validade.

Seria um erro, contudo, em minha opinião, estender esta atitude além do *procurar* para o *encontrar*. Pois, embora procuremos propostas absolutamente corretas ou válidas, nunca nos persuadiremos de que as encontramos definidamente; porquanto, claramente, não pode haver um *critério de correção absoluta* — menos ainda do que um critério de verdade absoluta. A maximização da felicidade pode ter sido pretendida como um critério. Por outro lado, certamente nunca recomendei que adotemos a minimização da miséria como um critério, embora pense que é um aprimoramento de algumas das idéias do utilitarismo. Também sugeri que a redução da miséria evitável pertence à agenda da política pública (o que não significa que qualquer questão de política pública seja decidida por um cálculo de minimização da miséria), ao passo que a maximização da felicidade de alguém deve ser deixada ao empreendimento privado desse alguém. (Concordo inteiramente com os meus críticos que mostraram que, se usado como um *critério*, o princípio do mínimo de miséria teria conseqüências absurdas; e espero que o mesmo possa ser dito de qualquer outro critério moral.)

Mas, embora não tenhamos qualquer critério de correção absoluta, certamente podemos fazer progressos neste domínio. Como no domínio dos fatos, podemos fazer descoberta. Que a crueldade é sempre "má"; que deve sempre ser evitada onde possível; que a regra áurea é um bom padrão, que talvez possa até ser melhorado, fazendo-se aos outros, onde possível,

como *eles* querem que lhes seja feito: eis exemplos elementares e extremamente importantes de descobertas no domínio dos padrões.

Estas descobertas, poderíamos dizer, criam padrões do nada: como no campo da descoberta factual, temos de erguernos puxando os atacadores de nossos próprios sapatos. Este é o fato incrível: podemos aprender, com os nossos erros e por meio da crítica; e podemos aprender tanto no domínio dos padrões como no dos fatos.

14 — Dois Errados Não Fazem Dois Certos

Desde que tenhamos aceitado a teoria absoluta da verdade, é possível responder a um velho e sério, mas enganoso, argumento em favor do relativismo, tanto do tipo intelectual quanto do avaliativo, utilizando a analogia entre fatos verdadeiros e padrões válidos. O argumento enganoso em que estou pensando apela para a descoberta de que outras pessoas têm idéias e crenças que diferem vastamente das nossas. Quem somos nós para insistir em que as corretas são as nossas? Já Xenófanes cantava, há 2500 anos (Diels-Kranz, B, 16, 15):

> Dizem os etíopes que seus deuses são pretos e de nariz chato, enquanto os trácios dizem que os seus têm olhos azuis e cabelo ruivo. Mas se bois, ou cavalos, ou leões tivessem mãos e pudessem desenhar, e pudessem esculpir como homens, os cavalos desenhariam seus deuses como cavalos, os bois como bois; e cada qual daria forma a corpos de deuses, em cada espécie, à sua própria semelhança.

Assim, cada um de nós vê seus deuses, e seu mundo, de seu próprio ponto de vista, de acordo com sua tradição e sua criação; e nenhum de nós está isento dessa parcialidade subjetiva.

Este argumento tem sido desenvolvido de vários modos; e tem-se argüido que nossa raça, ou nossa nacionalidade, ou nosso alicerce histórico, ou nosso período histórico, ou nosso interesse de classe, ou nosso ambiente social, ou nossa linguagem, ou nosso currículo pessoal de conhecimento constituem uma barreira insuperável, ou quase intransponível, para a objetividade.

Os fatos em que se baseia este argumento devem ser admitidos; e, na verdade, nunca nos poderemos livrar de parcialidade. Não há, porém, necessidade de aceitar o argumento em si, ou suas conclusões relativistas. Pois, antes de tudo, pode-

mos, por etapas, libertar-nos de parte dessa parcialidade, por meio de pensamento crítico e, especialmente, dando ouvidos à crítica. Xenófanes, por exemplo, sem dúvida foi ajudado, por sua própria descoberta, a ver as coisas de modo menos parcial. Em segundo lugar, é um fato que pessoas dos mais divergentes alicerces culturais podem entrar em discussão frutífera, contanto que estejam interessadas em chegar mais perto da verdade e estejam dispostas a ouvir-se mutuamente e a aprender uma com a outra. Isto mostra que, embora haja barreiras culturais e lingüísticas, elas não são intransponíveis.

Assim, é de extrema importância tirar proveito da descoberta de Xenófanes em todos os campos; renunciar ao dogmatismo e ficar aberto à crítica. Todavia, é também da maior importância não confundir esta descoberta, este passo para a crítica, com um passo para o relativismo. Se duas partes discordam, isto pode significar que uma está errada, ou a outra, ou ambas; esta é a opinião do crítico. Não quer dizer, como diria o relativista, que ambas possam estar igualmente certas. Podem estar igualmente erradas, sem dúvida, embora não necessitem estar. Mas quem disser que estar igualmente errado significa estar igualmente certo só está jogando com palavras ou com metáforas.

Grande passo à frente é aprender a ser auto-crítico; aprender a pensar que a outra pessoa pode estar certa — mais certa do que nós mesmos. Mas há um grande perigo envolvido nisto: podemos pensar que ambos, a outra pessoa e nós, podemos estar certos. Esta atitude, por modesta e autocrítica que nos possa parecer, não é modesta nem auto-crítica como poderemos estar inclinados a pensar; pois é mais provável que ambos, nós e a outra pessoa, estejamos errados. Assim, a auto-crítica não deve ser uma desculpa para a preguiça e para a adoção do relativismo. E tal como dois errados não fazem um certo, duas partes erradas numa disputa não fazem duas partes certas.

15 — "Experiência" e "Intuição" como Fontes de Conhecimento

O fato de podermos aprender com os nossos erros e através da crítica, no domínio dos padrões assim como no dos fatos, é de importância fundamental. É, porém, suficiente o apelo à crítica? Não teremos de apelar para a autoridade da experiência ou (especialmente no domínio dos padrões) da intuição?

No domínio dos fatos, não criticamos meramente nossas teorias; criticamo-las por um apelo à *experiência* observacional e experimental. É sério erro, porém, crer que possamos apelar para algo como uma *autoridade* de experiência, embora filó-

sofos, particularmente filósofos empíricos, tenham pintado a percepção sensorial, e especialmente a visão, como uma fonte de conhecimento que nos fornece "dados" definidos com os quais se compõe nossa experiência. Creio que esta pintura é totalmente errada. Pois mesmo nossa experiência observacional e experimental não consiste de "dados". Em vez disso, consiste de uma teia de conjecturas — de suposições, expectativas, hipóteses, com as quais se entrelaçam o aceito, o tradicional, o científico, e o não-científico, o lendário, o preconceituoso. Simplesmente não existe isto de experiência observacional e experimental *pura* — experiência não maculada por expectativa e teoria. Não há "dados" puros, nem "fontes de conhecimento" empiricamente dadas a que possamos recorrer em nossa crítica. "Experiência", seja a experiência comum ou a científica, parece-se muitíssimo com o que Oscar Wilde tinha em mente no terceiro ato de *O Leque de Lady Windermere:*

Dumby: Experiência é o nome que cada qual dá a seus erros.

Cecil Graham: Ninguém deveria cometer erros.

Dumby: Sem eles, a vida seria muito insípida.

Aprender com os nossos erros — sem os quais a vida seria de fato insípida — é também o significado de "experiência" implícito na famosa pilhéria do Dr. Johnson a respeito do "triunfo da esperança sobre a experiência"; ou na observação de C. C. King (em sua *Story of the British Army,* 1897, p. 12): "Mas os líderes britânicos iam aprender... na única escola em que os imbecís aprendem, a da experiência".

Parece, pois, que pelo menos alguns dos usos normais da "experiência" concordam muito mais de perto com o que creio ser o caráter da "experiência científica" e de "conhecimento empírico ordinário" do que com as análises tradicionais dos filósofos das escolas empíricas. E tudo isto parece concordar também com o significado original de *"empeiria"* (de *"peirão"* — tentar, testar, examinar) e, assim, de *"experientia"* e *"experimentum"*. Não se deve, contudo, sustentar que isto constitua um argumento; nem de uso normal, nem de origem. Isto só pretende ilustrar minha análise lógica da estrutura da experiência. De acordo com esta análise, a experiência, e mais especialmente a experiência científica, é o resultado de conjecturas costumeiramente errôneas, dos testes a que estas se submetem e do aprendizado com os nossos erros. A experiência, (neste sentido) não é uma "fonte de conhecimento" nem traz consigo qualquer autoridade.

Assim, a crítica que apela para a experiência não é de caráter autoritativo. Não consiste em contrastar resultados duvidosos com resultados firmados, ou com a "evidência de nossos

sentidos", ou com "o dado"). Consiste, antes, em comparar certos resultados duvidosos com outros, muitas vezes igualmente duvidosos, os quais, porém, podem ser tidos como não-problemáticos para a ocasião, embora possam ser a qualquer tempo desafiados, quando surgirem dúvidas novas, ou ainda por causa de alguma tendência ou conjectura; tendência ou conjectura, por exemplo, de que certa experimentação pode levar a uma descoberta nova.

Ora, a situação de adquirir conhecimentos a respeito de padrões me parece completamente análoga.

Aqui, também, filósofos têm procurado *fontes* autorizadoras desse conhecimento e encontraram, no principal, duas: sentimentos de prazer e dor, ou um senso moral ou uma intuição moral do que é certo ou errado (analogamente à percepção na epistemologia do conhecimento factual), ou, alternativamente, uma fonte chamada "razão prática" (análoga à " razão pura" ou a uma faculdade de "intuição intelectual" na epistemologia do conhecimento factual). E continuamente ferveram disputas sobre a questão de ver se existiam todas, ou apenas algumas dessas fontes autorizadoras de conhecimento moral.

Penso que este problema é um pseudo-problema. O ponto principal não é a questão da "existência" de qualquer dessas faculdades — questão psicológica muito vaga e dúbia — mas a verificação de que sejam "fontes de conhecimento" autorizadoras que nos forneçam "dados" ou outros pontos de partida definidos para nossas construções, ou, pelo menos, uma estrutura definida de referência para nossa crítica. Nego que tenhamos qualquer fonte autorizadora deste tipo, ou na epistemologia do conhecimento factual, ou na epistemologia do conhecimento de padrões. E nego que precisamos de quaisquer dessas estruturas definidas de referência para nossa crítica.

Como aprendemos a respeito de padrões? Como, neste domínio, aprendemos com os nossos erros? Primeiro aprendemos a imitar os outros (incidentemente, assim fazemos por tentativas e erros) e assim aprendemos a encarar os padrões de comportamento como se consistissem de regras fixas, "dadas". Podemos assim aprender a regra áurea; mas logo vemos que podemos julgar mal a atitude de um homem, seu alicerce de de conhecimentos, seus objetivos, seus padrões; e, com nossos erros, podemos aprender a tomar cuidado mesmo além da regra áurea.

Reconhecidamente, coisas tais como a simpatia e a imaginação podem desempenhar papel importante neste desenvolvimento: mas não são fontes autorizadoras de conhecimento — não o são mais do que qualquer de nossas fontes no domínio do conhecimento de fatos. E embora algo semelhante a uma intuição do que é certo e do que é errado possa desempenhar importante papel neste desenvolvimento, isto, mais uma vez, não é uma fonte autorizadora de conhecimento. Pois hoje podemos ver muito claramente que estamos certos, para aprender amanhã que cometemos um erro.

"Intuicionismo" é o nome de uma escola filosófica que ensina que temos certa faculdade ou capacidade de intuição intelectual que nos permite "ver" a verdade; assim, o que vemos como sendo verdade deve, de fato, ser verdade. Esta é portanto uma teoria de alguma fonte autorizadora de conhecimento. Os anti-intuicionistas costumeiramente têm negado a existência desta fonte de conhecimento, ao mesmo tempo que afirmam, via de regra, a existência de alguma outra fonte, tal como a percepção sensorial. Minha opinião é a de que ambas as partes estão erradas, por duas razões. Primeiro, assevero que existe algo como uma intuição intelectual que nos faz sentir, muito convincentemente, que vemos a verdade (ponto negado pelos opositores do intuicionismo). Em segundo lugar, assevero que esta intuição intelectual, embora de certo modo indispensável, muitas vezes nos desvia do mais perigoso modo. Assim, em geral, não vemos a verdade quando estamos mais convencidos de que a vemos; e temos de aprender, através de erros, a desconfiar dessas intuições.

Em que, então, iremos confiar? Que iremos aceitar? A resposta é: seja o que for que aceitemos, só devemos confiar experimentalmente, lembrando sempre que estamos de posse, no máximo, de uma verdade (ou certeza) parcial, e que somos susceptíveis de fazer pelo menos um erro ou um mau julgamento em qualquer parte — não só com respeito a fatos mas também com respeito a padrões adotados; em segundo lugar, apenas devemos confiar (mesmo experimentalmente) em nossa intuição se ela tiver chegado como resultado de muitas tentativas de usar nossa imaginação; de muitos erros, de muitos testes, de muitas dúvidas e da busca da crítica.

Ver-se-á que esta forma de anti-intuicionismo (ou talvez de intuicionismo, podem dizer alguns) é radicalmente diferente das mais antigas formas de anti-intuicionismo. E ver-se-á que nesta teoria há um ingrediente essencial: a idéia de que podemos deixar de alcançar — talvez sempre — algum padrão de verdade absoluta, ou certeza absoluta, em nossas opiniões assim como em nossas ações.

A tudo isto pode-se objetar que, sejam ou não aceitáveis minhas opiniões sobre a natureza do conhecimento ético e da experiência ética, elas ainda são "relativistas" ou "subjetivistas". Pois elas não *estabelecem* nenhum padrão moral absoluto: no máximo, mostram que a idéia de um padrão absoluto

é uma idéia reguladora, para uso daqueles que já se converteram — que já estão ansiosos por entender e procurar padrões morais verdadeiros, ou bons, ou válidos. Minha resposta é que mesmo o "estabelecimento" — digamos, por meio de pura lógica — de um padrão absoluto, ou de um sistema de normas éticas, não faria qualquer diferença a este respeito. Mesmo admitindo que tivemos êxito em provar logicamente a validez de um padrão absoluto, ou de um sistema de normas éticas, de modo a podermos provar logicamente a alguém como ele deve agir, mesmo assim ele pode não levar isso em conta; ou então pode replicar: "Não tenho o mínimo interesse pelo que você diz que "devo Fazer", ou por suas regras morais, assim como não me interesso por suas provas lógicas nem, digamos, por sua alta matemática". Assim, nem mesmo uma prova lógica pode alterar a situação fundamental de que somente aquele que estiver disposto a levar estas coisas a sério e a aprender a respeito delas será impressionado por argumentos éticos (ou outros quaisquer). Não se pode forçar ninguém, através de argumentos, a a levar argumentos a sério, ou a respeitar sua própria razão.

16 — O Dualismo de Fatos e Padrões e a Idéia do Liberalismo

O dualismo de fatos e padrões, afirmo, é uma das bases da tradição liberal. Pois uma parte essencial desta tradição é o reconhecimento da injustiça que existe neste mundo e a resolução de tentar ajudar os que são suas vítimas. Isto significa que há, ou pode haver, um conflito, ou pelo menos um vácuo, entre fatos e padrões. Os fatos podem ficar para trás de padrões certos (ou válidos, ou verdadeiros) — especialmente aqueles fatos sociais ou políticos que consistem na aceitação efetiva e na vigência de algum código de justiça.

Para dizê-lo de outra forma, o liberalismo se baseia no dualismo de fatos e padrões, no sentido de que acredita na procura de padrões sempre melhores, especialmente no campo da política e da legislação.

Mas este dualismo de fatos e padrões tem sido rejeitado por alguns relativistas, que a ele se opõem com argumentos como os seguintes:

(1) A aceitação de uma proposta e portanto de um padrão — é um fato social, ou político, ou histórico.

(2) Se um padrão aceito é julgado por outro padrão ainda não aceito e achado em falha, então este julgamento (não importa quem o tenha feito) é também um fato social, ou político, ou histórico.

(3) Portanto — assim argumenta o relativista, ou positivista moral — nunca temos de transcender o domínio dos

fatos, se apenas incluímos nele fatos sociais, ou políticos, ou históricos: não há dualismo de fatos e de padrões.

Considero errônea esta consideração (5). Ela não decorre das premissas (1) a (4) cuja verdade admito. A razão para rejeitar (5) é muito simples: sempre podemos indagar se um desenvolvimento como o aqui descrito — um movimento social baseado na aceitação de um programa reformar certos padrões — era "bom" ou "mau". Ao suscitar esta questão, tornamos a abrir a brecha entre padrões e fatos que o argumento monístico de (1) a (5) tenta fechar.

Pelo que acabo de dizer, pode-se inferir corretamente que a posição monística — *a filosofia da identidade de fatos e padrões* — é perigosa; pois mesmo quando não identifica padrões com fatos existentes, mesmo quando não identifica a força e o direito no presente, leva necessariamente à identificação, no futuro, da força com o direito. Visto que, de acordo com os monistas, não se pode suscitar a questão de ver se um certo movimento de reforma é certo ou errado, a não ser em termos de outro movimento com tendências opostas, nada se pode indagar além da questão sobre qual desses movimentos opostos teve êxito, no fim, para estabelecer seus padrões como questão de fato social, ou político, ou histórico.

Em outras palavras, a filosofia aqui descrita — a tentativa de "transcender" o dualismo de fatos e padrões e de erigir um sistema monístico, um mundo só de fatos — leva à *identificação dos padrões com a força estabelecida ou com a força futura*: leva a um historicismo moral, ou a um positivismo moral, como o que é descrito no capítulo 22 deste livro.

17 — Hegel Outra Vez

Meu capítulo sobre Hegel tem sido muito criticado. Não posso aceitar a maioria das críticas, porque elas deixam de responder a minhas principais objeções contra Hegel: que sua filosofia exemplificada, se comparada à de Kant (ainda acho sacrílego colocar estes dois nomes lado a lado), um terrível declínio em sinceridade intelectual e em honestidade intelectual; que seus argumentos filosóficos não podem ser levados a sério; e que sua filosofia foi um fator principal para produzir a "era da desonestidade intelectual", como a denominou Konrad Heinden, e para preparar a contemporânea *trahison des clercs* (estou aludindo ao grande livro de Julien Benda) que incentivou a produção, até agora, de duas guerras mundiais.

Não se deve esquecer que encarei meu livro como um esforço de guerra: como acreditava na responsabilidade de Hegel e dos hegelianos por muito do que acontecia na Alemanha, senti ser minha obrigação, como filósofo, mostrar que aquela filosofia era uma pseudo-filosofia.

A época em que o livro foi escrito talvez possa explicar minha conjectura otimista (que eu poderia atribuir a Schopenhauer) de que rígidas realidades da guerra pusessem em realce as brincadeiras dos intelectuais, como o relativismo, tais como eram, fazendo desaparecer esse fantasma verbal.

Certamente, fui otimista demais. De fato, parece que muitos de meus críticos tomaram cērta forma de relativismo como tão firmada que foram inteiramente incapazes de crer que eu estava realmente empenhado em rejeitá-lo.

Admito que cometi alguns erros de fato: o Sr. H. N. Rodman, da Universidade de Harvard, disse-me que errei ao escrever "dois anos" na terceira linha do pé da pag. 28 e que deveria ter escrito "quatro anos". Disse-me também que, em sua opinião, há certo número de erros históricos — ainda que menos nítidos — no capítulo e que minhas atribuições a Hegel de motivos ulteriores são, a seu ver, historicamente injustificadas.

Tais coisas são muitíssimo de lastimar, embora tenham acontecido a historiadores melhores do que eu. Mas a questão de real importância é esta: afetam esses erros minha avaliação da filosofia de Hegel e de sua desastrosa influência?

Minha resposta à questão é: "não". Foi sua filosofia que me levou a encarar Hegel como o faço, e não sua biografia. De fato, ainda me surpreende que filósofos sérios ficassem ofendidos por meu ataque, confessadamente zombeteiro em parte, a uma filosofia que ainda sou incapaz de levar a sério. Tentei manifestar isto pelo estilo em *scherzo* de meu capítulo sobre Hegel, esperando expor o ridículo dessa filosofia, que só posso contemplar com um misto de desprezo e horror.

Tudo isto foi claramente indicado em meu livro; e também o fato de que eu não podia (ver minha introdução, meu Prefácio à Segunda Edição e o segundo parágrafo da p. 202E) nem desejava gastar tempo ilimitado com pesquisas profundas sobre a história de um filósofo cuja obra detesto. Por isto, escrevi a respeito de Hegel de um modo que presumia que poucos o encarassem seriamente. E embora este modo não tivesse efeito sobre meus críticos hegelianos, que decididamente não se divertiram, ainda espero que alguns de meus leitores apreendam a mofa.

Mas tudo isto é comparativamente sem importância. O que pode ser importante é a pergunta sobre se era justificada minha atitude para com a filosofia de Hegel. Uma contribuição para responder a essa pergunta é o que desejo fazer aqui.

Creio que a maioria dos hegelianos admitirá que um dos motivos e intenções fundamentais da filosofia de Hegel é precisamente substituir e "transcender" a visão dualista de fatos

e padrões que foi apresentada por Kant e que era a base filosófica da idéia de liberalismo e de reforma social.

Transcender esse dualismo de fatos e padrões é a meta decisiva da *filosofia de identidade* de Hegel — a identidade do ideal e do real, do direito e da força. Todos os padrões são históricos: são *fatos históricos,* etapas do desenvolvimento da razão, que é o mesmo que o desenvolvimento do ideal e do real. Nada há além de fato; e alguns dos fatos históricos e sociais são, ao mesmo tempo, padrões.

Ora, o argumento de Hegel era, fundamentalmente, aquele que expus (e critiquei) aqui, na secção precedente — embora Hegel o tenha apresentado em forma extraordinariamente vaga, obscura e especiosa. Além do mais, sustento que esta filosofia de identidade (apesar de algumas sugestões "progressistas" e de algumas brandas expressões de simpatia por vários movimentos "progressistas" que continha) desempenhou importante papel na derrocada do movimento liberal na Alemanha; movimento que, sob a influência da filosofia de Kant, produziu pensadores liberais da importância de Schiller e Wilhelm von Humboldt e obras da importância do *Ensaio para a Determinação dos Limites dos Poderes do Estado,* de Humboldt.

Esta é minha primeira e fundamental acusação. Minha segunda acusação, estreitamente em conexão com a primeira, é a de que a filosofia de identidade de Hegel, contribuindo para o historicismo e para uma identificação da força com o direito, encorajou os modos totalitários de pensamento.

Minha terceira acusação é a de que o argumento de Hegel (que admitidamente exigiu dele certo grau de sutileza, embora não maior do que se poderia esperar que um grande filósofo possuísse) estava repleto de erros lógicos e de truques, apresentados com pretenciosa impressionabilidade. Isto minou e acabou por baixar os padrões tradicionais de responsabilidade intelectual e de honestidade. Também contribuiu para a ascensão da filosofização totalitária e, o que é mais sério ainda, para a falta de qualquer decidida resistência intelectual a ela.

Estas são minhas principais objeções a Hegel, expostas, creio, com apropriada clareza no capítulo 12. Mas certamente não analisei a questão fundamental — a filosofia da identidade de fatos e padrões — tão claramente como deveria ter feito. Assim, espero ter oferecido compensação neste adendo — não a Hegel, mas àqueles que podem ter sido prejudicados por ele.

18 — Conclusão

Ao terminar mais uma vez meu livro, estou consciente, como sempre estive, de suas imperfeições. Em parte, essas

imperfeições são conseqüência de seu objetivo, que transcende o que eu consideraria como meus mais profissionais interesses. Em parte, são simplesmente uma conseqüência de minha falibilidade pessoal: não é em vão que sou falibilista.

Embora, porém, eu esteja muito consciente de minha falibilidade pessoal, mesmo quando ela afeta o que agora vou dizer, creio que uma abordagem falibilista tem muito a oferecer ao filósofo social. Reconhecendo o caráter essencialmente crítico e, portanto, revolucionário de todo pensamento humano — do fato de que aprendemos com nossos erros e não pela acumulação de dados — e reconhecendo por outro lado que quase todos os problemas assim como as fontes (não-autorizadoras) de nosso pensamento têm raízes em tradições, e que são quase sempre tradições o que criticamos, um falibilismo crítico (e progressista) pode fornecer-nos uma perspectiva muito necessária para a avaliação tanto da tradição quanto do pensamento revolucionário. Mais importante ainda: pode mostrar-nos que o papel do pensamento é realizar revoluções por meio de debates críticos, e não pelos meios da violência e da guerra; que a grande tradição do racionalismo ocidental é travarmos nossas batalhas com palavras e não com espadas. Por isto é que nossa civilização ocidental é essencialmente pluralista, e por isto é que os fins sociais monolíticos significam a morte da liberdade: da liberdade de pensamento, da livre procura da verdade e, com isso, da racionalidade e da dignidade do homem.

II — NOTA SOBRE O LIVRO DE SCHWARZCHILD A RESPEITO DE MARX (1965)

Alguns anos depois que escrevi este livro, vim a conhecer o livro de Leopold Schwarzchild sobre Marx, *The Red Prussian* (traduzido por Margaret Wing, Londres, 1948). Não tenho dúvidas na minha mente de que Schwarzchild encara Marx com olhos de antipatia e mesmo de hostilidade, e que muitas vezes o pinta com as cores mais escuras possíveis. Mas mesmo embora o livro possa não ser sempre justo, contém ele evidência documentária, especialmente da correspondência Marx-Engels, que mostra que Marx era menos humanitário e menos amante da liberdade do que é deixado aparecer em meu livro. Schwarzchild descreve-o como um homem que via no "proletariado", principalmente, um instrumento de sua própria ambição pessoal. Embora isto possa colocar o assunto mais rudemente do que a evidência abona, deve-se admitir que a própria evidência é esmagadora.

NOTA DA EDITORA

Por uma questão de estética e equilíbrio de páginas nos dois volumes desta obra, o *Índice Remissivo*, que tecnicamente deveria sair no fim deste segundo volume, foi transposto para o fim do 1.º volume. Com isto aproximamos tanto quanto possível o número de páginas em ambos os volumes.